HET HOOGSTE WEZEN DER PRIMITIEVEN

STUDIE
OVER HET „OERMONOTHEÏSME"
BIJ ENKELE DER LAAGSTE VOLKEN

J. J. FAHRENFORT

HET HOOGSTE WEZEN DER PRIMITIEVEN

STUDIE OVER HET „OERMONOTHEÏSME" BIJ ENKELE DER LAAGSTE VOLKEN

ACADEMIES PROEFSCHRIFT TER VERKRIJGING VAN DE GRAAD VAN DOCTOR IN DE LETTEREN EN WIJSBEGEERTE AAN DE UNIVERSITEIT VAN AMSTERDAM, OP GEZAG VAN DE RECTOR MAGNIFICUS DR H. BURGER, HOOGLERAAR IN DE FACULTEIT DER GENEESKUNDE, IN HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN IN DE AULA DER UNIVERSITEIT OP DINSDAG 25 OCTOBER 1927 DES NAMIDDAGS TE 5 UUR PRECIES

DOOR

JOHANNES JACOBUS FAHRENFORT
GEBOREN TE AMSTERDAM

BIJ J. B. WOLTERS' U. M. — GRONINGEN, DEN HAAG, 1927

BOEKDRUKKERIJ VAN J. B. WOLTERS

AAN MIJN VROUW

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/hethoogstewezend0003unse

Bij de voltooiing van dit proefschrift is het mij een behoefte, mijn dank uit te spreken aan allen, die mij bij mijn studie hebben gesteund.

U in de eerste plaats, Hooggeleerde Steinmetz, zeer geachte Promotor, moet ik daarbij gedenken. Gij zijt voor mij meer geweest dan een hoogleraar voor zijn leerlingen gewoonlik zijn kan. Niet alleen Uw opwekkende colleges, Uw grote belangstelling in mijn werk, stemmen mij dankbaar, maar ook de vriendschap, die ik van U mocht ondervinden en die mij in tegenspoed meermalen opgebeurd heeft.

Erkentelik ben ik ook de hoogleraren Kleiweg de Zwaan en Brugmans, welke laatste, hoewel ik zijn colleges niet kon volgen, steeds bereid was, mij met inlichtingen van dienst te zijn.

Ik dank de ambtenaren der Universiteitsbibliotheek te Amsterdam voor de bereidwilligheid, waarmee zij mij behulpzaam waren en de firma J. B. Wolters voor de goede zorgen, aan de uitvoering van mijn werk besteed.

Tenslotte mag ik hier zeker ook dank brengen aan mijn vrouw, die mij steeds het werk verlicht heeft, zooveel in haar vermogen was en zonder wier hulp dit boek tans nog niet gereed zou zijn.

Blz.

d. Het monotheïsme der Yagans 146
e. De hoogheid van Watauinewa 149
f. Het contact der Yagans met Watauinewa 151
g. De oorspronkelikheid van het Yagansgeloof . . . 153
h. Het Hoogste Wezen der Ona's 159
IX. Het Australiese Monotheïsme 169
a. De theorieën 169
b. De feiten 174
c. De astrale oorsprong der Mythen 178
d. De figuur van Bundjil volgens Pater Schmidt . . 187
e. Enkele andere Australiese Supreme Beings . . . 207
Baiame 207
Altjira 219
f. Mungan Ngaua, het hoogste wezen der Kurnai . 221
X. Het ontstaan der Hoogste Wezens 242
a. Het verstandelik en het gevoelselement in de religie 242
b. Puluga-Biliku 252
c. Karei 276
d. Het Hoogste Wezen der Bosjesmannen 284
e. Het Hoogste Wezen der Vuurlanders 288
f. De Australiese Hoogste Wezens 289
Geraadpleegde literatuur 307

I. INLEIDING.

Tientallen van jaren is de evolutie-gedachte, welke op biologies gebied de geestdriftige instemming van de leidende mannen der wetenschap verworven had, ook de stuwkracht geweest van bijna alle ethnologiese studiën. Als de mens zich ontwikkeld had uit lager georganiseerde wezens, dan volgde daaruit logies de gedachte, dat ook zijn kultuur, zowel de geestelike als de stoffelike, gegroeid moet zijn uit met inspanning en strijd verkregen ontdekkingen van de meest primitieve aard. Dan volgde daaruit, dat niet slechts Israëlieten, Grieken en Romeinen, maar ook de „wilde" volken moesten worden gerekend tot onze geestelike voorouders. De steeds meer beoefende volkenkunde zag niet langer in de lager beschaafde volkeren de produkten van degeneratie, doch beschouwde ze als primitieven, als niet genoeg te waarderen dokumenten voor de historie der mensheid.

Deze evolutie-gedachte op volkenkundig gebied, hoe juist en vruchtbaar ze op zichzelf zijn mag, heeft aanleiding gegeven tot het schrijven van een aantal werken, die in methodies opzicht zeer veel te wensen overlieten.

Ontwikkelingsrijen werden geconstrueerd, waarin het schijnbaar eenvoudige vooraan werd geplaatst, zonder er rekening mee te houden, of ze werkelik voorkwamen bij de meest primitieve volken en of de konklusies ook door andere feiten weersproken werden.

Morgan [1]) en Letourneau [2]) zijn van deze slechte toepassingen der evolutie-gedachte sprekende voorbeelden. En ze zijn helaas niet de enige.

Het is een bewijs voor de vaste positie der evolutionistiese volkenkunde in het laatste kwart der 19de eeuw, dat zelfs in die kringen, waar men krachtens zijn kerkelik geloof met de heersende richting weinig ingenomen moest zijn, geen ernstige aanval waagde op de toch waarlik niet zuiver-wetenschappelike werken als bovengenoemde.

Op het gebied der religie bij de lage volken gold tientallen van jaren het animisme als de meest oorspronkelike vorm; en de

[1]) Systems of Consanguinity, 1871. Ancient Society, 1877.

[2]) Evolution du mariage; évolution de la morale; évolution de l'esclavage enz.

wijze, waarop vooral Edward B. Tylor het ontstaan van het animisties geloof uitwerkte, is toonaangevend geweest voor een hele stroom van geschriften over primitieve godsdienst.

In deze positie kwam verandering, toen Andrew Lang de stelling uitsprak[1]), dat aan het begin van de ontwikkeling der religie de verering gestaan heeft van hoog gedachte wezens, wier dienst een soort van éengodendom vormde.

Dit optreden van de protestante Engelse ethnoloog is vooral door enkele katholieke volkenkundigen met vreugde begroet.

„Dès lors", zegt Pater W. Schmidt, „on put défendre des thèses anti-évolutionnistes sans perdre aux yeux des hommes de science ses droits civiques."[2])

De aanval van A. Lang op de theorie van het animisme is dan ook gevolgd door een krachtig offensief van bedoelde katholieken op de heersende evolutionistiese ethnologie. Daarbij kwam hun te stade, dat enkele Duitse ethnologen, Greabner, Ankermann e. a.[3]) een richting in de volkenkunde inluidden, welke de volle nadruk liet vallen op het overdragen van kultuurgoederen van het ene volk op het andere en deze akkulturatie voordroegen in scherpe tegenstelling tot de idee van ontwikkeling binnen de volksgroepen, die tot dusverre door de meeste ethnologen was gehuldigd.

Deze theorie der kultuurkringen, later de „kultuurhistoriese" genoemd, door *P.* W. Schmidt en *P.* W. Koppers nader uitgewerkt[4]), wordt voorgesteld als had zij de evolutie-idee in de volkenkunde volkomen verdrongen. *P.* Schmidt meent zelfs te mogen spreken van „dem völligen Zusammenbruch der Herrschaft des Evolutionismus . . . . so daß die wirckliche Wissenschaft sich von ihm abwendet."[5])

De strijd tegen evolutionisties inzicht op volkenkundig gebied is in zekere mate georganiseerd op de „Semaine d'ethnologie religieuse", waarin een internationaal gezelschap van katholieke volkenkundigen bijeenkomt onder leiding van *P.* W. Schmidt, die ongetwijfeld als de auctor intellectualis mag gelden van

---

[1]) O.a. in "The Making of Religion". 1898.

[2]) Semaine d'ethnologie Religieuse. Compte rendu analytique de la IIIe Session 1923, blz. 31/32.

[3]) Fr. Graebner: Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien. Z. f. E. XXXVII. 1905.

B. Ankerman. Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika. Z. f. E. XXXVII 1905. Deze inleidingen werden gevolgd door andere studies van dezelfde schrijvers en van medestanders, o.a. W. Foy en L. Frobenius.

[4]) *P.* W. Schmidt und *P.* W. Koppers. Völker und Kulturen, 1924.

[5]) Die sozialen Formen der einzelnen Kulturkreisen. Sem. d'Ethn. III, blz. 48.

deze belangrijke beweging in de ethnologie. De 1ste „Semaine" van 1912 is reeds door drie andere gevolgd. Een der meest gewichtige ideeën, die daar steeds weer naar voren worden gebracht, is de stelling, dat animistiese en magiese gebruiken slechts overwoekeringen zijn van een oorspronkelik rein éèngodendom, dat bij de laagste volken het zuiverst kan worden aangetoond, terwijl de wat hoger ontwikkelde volken het niet of slechts zeer verbasterd zouden kennen. Dit *oermonotheïsme* wordt door Schmidt en zijn volgelingen reeds voorgesteld als wetenschappelik volkomen vaststaand.

Dit laatste moge wat optimisties zijn voorgesteld, een feit is, dat de positie van de verdedigers van het animisme als het oudste stadium van godsdienst geheel is gewijzigd. Dit is niet alleen het gevolg van het optreden van *P.* Schmidt c.s., ook de mannen van het praeanimisme, zoals R. Marett, K. Th. Preusz en A. Vierkandt hebben er het hunne toe bijgedragen, terwijl Karl Beth en R. Otto eveneens als aanvallers van Tylor's theorie optraden.

Al deze richtingen zijn voor de ethnologie van hoog gewicht.

De theorie van het oermonotheïsme bezit daarboven ook nog belang voor onze wereldbeschouwing. Mag het van zuiver wetenschappelik standpunt gezien uiterst belangrijk zijn, of de religie zich heeft ontwikkeld uit droomvoorstellingen dan wel uit magiese gebruiken of, nog anders, uit het geloof in een „bovenzinnelike" kracht, aan onze wereldbeschouwing raakt deze verandering van opvatting binnen deze kring niet of nauweliks. De wetenschappelik vastgestelde oorspronkelikheid echter van éèngodendom bij de laagste volken zou de evolutionistiese opvatting een zware slag toebrengen, terwijl weinig meer in de weg zou staan aan het aanvaarden van een „oeropenbaring". En ieder moet het hemelsbreed verschil in het oog vallen tussen een ontstaan der religie uit openbaring en uit verschijnselen als dromen en hallucinaties.

Pater W. Schmidt, die in zijn zuiver ethnologies werk het vraagstuk der „oeropenbaring" wel aanroert, maar niet tracht op te lossen, doet daarentegen tot het laatste een poging in zijn boekje *Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes* (zonder jaartal).

Uit dit alles blijkt, dat de vraag, of het oermonotheïsme op waarlik wetenschappelike wijze is vastgesteld, van groot belang moet worden geacht. Is de werkwijze der verdedigers zodanig geweest, dat ze een bodem vormt, waarop de wetenschap verder kan voortbouwen? Zo ja, dan behoren ook alle ethnologen deze

bodem als een nieuw fundament van hun arbeid te aanvaarden. Dan zal de ethnologie *P.* W. Schmidt en zijn medewerkers dank weten voor dit wetenschappelik resultaat.

Reeds heeft een aantal bekende ethnologen zich min of meer gunstig over het oermonotheïsme uitgelaten.

Zo geeft Prof. A. W. Nieuwenhuis toe dat het begrip „Algeest" ontstaan moet zijn op een tijdstip vóórdat hemellichamen gepersonifiëerd werden en geestbegrippen werden ontwikkeld. [1])

J. H. Leuba meent, dat de hoge goden voortgekomen zijn uit een bepaalde bron: ze waren oorspronkelijk „makers". Hij werkt dan verder uit, hoe hij zich hun ontstaan denkt. [2])

Het sterkst legt K. Th. Preusz de nadruk op het voorkomen van hoge goden; al wil hij nog niet spreken van „oermonotheïsme", hij meent toch, dat de studie dezer goden een grondige verandering van onze levensbeschouwing tengevolge moet hebben. [3])

En in een volgend opstel doet hij een poging, om het ontstaan van het geloof in een hoogste wezen te verklaren. [4])

Genoeg om te doen zien, dat de hoogste wezens der primitieven een wetenschappelik onderzoek ten volle waard zijn.

Ik heb me als doel gesteld, de uitspraken van de verdedigers dezer hoogste wezens aan de ethnografiese feiten te toetsen. Deze toetsing is dringend nodig, omdat juist een ethnoloog zo bloot staat aan de verleiding, alleen die feiten in het geding te brengen, welke pleiten voor zijn hypothese. In ons vak kan geen experiment ooit de onhoudbaarheid van een theorie aantonen. Daarom klemt de eis te meer, dat de ethnoloog steeds weer de feiten voor ogen houde, niet het laatst die, met welke zijn theorie niet klopt.

Mijn werkwijze zal in de regel deze zijn, dat ik achtereenvolgens van verschillende lage volken in het licht stel, wat er over hun hoogste wezen is ten beste gegeven door verdedigers van het oermonotheïsme; dat ik daarna de feiten zoveel mogelik in extenso geef en ze vervolgens verifiëer met de bedoelde theorie.

In het laatste hoofdstuk zal ik bovendien trachten te komen tot een mening omtrent het ontstaan der hoogste wezens.

---

[1]) De Mensch in de Werkelijkheid, zijne Kenleer in den heidenschen Godsdienst. 1920. blz. 30 e. v.

[2]) J. H. Leuba: A Psychological Study of Religion. 1912, blz. 96.

[3]) Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern (in het tijdschrift Psychologische Forschung Nov. 1922, blz. 162).

[4]) Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens. 1926, blz. 34 e. v.

II. DE PYGMEEËN ALS DE MEEST-PRIMITIEVE VOLKEN.

Zoals gezegd, is de Weense ethnoloog Pater W. Schmidt S. V. D. (tans te Rome) ongetwijfeld de sterkste verdediger van het oermonotheïsme. Zijn Pygmeeënboek [1] is de eerste grote stormloop op de theorie van het Animisme, zijn „Ursprung der Gottesidee" [2]) de twede. En in zijn tijdschrift Anthropos [3]) laat hij geen gelegenheid ongebruikt, om zijn stellingen omtrent oermonotheïsme en oermonogamie met even grote geleerdheid als scherpzinnigheid te verdedigen. Een groot deel van deze studie moet dus aan zijn werk gewijd zijn.

Zoals bekend is, heeft hij in zijn Pygmeeënboek trachten aan te tonen, dat zo goed als alle dwergvolkeren een primitief ééngodendom bezaten in tegenstelling tot met veel meer kultuurgoederen gezegende rassen als de Afrikaanse negers, terwijl de kleine mensen bovendien 't in moreel opzicht van de verder ontwikkelde rassen wonnen, doordat ze bijna alle monogaam zouden zijn, [4]) terwijl dit van de andere niet kan worden beweerd.

De stellingen omtrent religie en moraal heeft Schmidt verbonden met deze andere, dat in anthropologies opzicht de dwergen het meest primitieve ras vormen.

Daarbij koos hij dus partij voor die anthropologen, welke in de dwergvolkeren de resten van de eerste mensen zien, terwijl Schwalbe, [5]) bijgevallen door Virchow, ze beschouwt als verkommerde resten van grotere mensensoorten, hoekvolken, die door slechte levensvoorwaarden verschrompelden.

Schmidt's bestrijding van Schwalbe's mening steunt vooral op de beweerde, bijna steeds voorkomende brachycephalie der dwergen, gepaard met kroeshaar, welke eigenschappen hen sterk doen afsteken tegen de hen omringende volken.

---

[1]) Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen. 1910.

[2]) 1912; 2e druk 1926. Oorspronkelik verschenen als „L'origine de l'idée de Dieu" in het tijdschrift Anthropos.

[3]) Tans onder leiding van zijn leerling *P.* W. Koppers.

[4]) blz. 288.

[5]) Globus 87 (1905) blz. 160.

Dezelfde omstandigheid pleit echter ook tegen J. Kollmann's theorie,[1]) welke elk ras van grote gestalte laat ontstaan uit een erbijbehorend pygmeeënras. Veeleer ligt voor de hand, dat de Pygmeeën gezamenlik één ras vormen, waarvan de resten nog over zijn in de tegenwoordige ver van elkanderliggende woonplaatsen.

Met Kollmann is W. Schmidt echter van mening, dat vele somatiese kenmerken der dwergvolken met eigenschappen van kinderen der grote rassen kunnen worden geïdentificeerd en Schmidt blijkt zelfs de biogenetiese grondwet van Haeckel niet te verwerpen, waaruit volgt, dat hij de evolutie-gedachte op biologies gebied aanvaardt. Sterker, zijn hypothese, dat het z.g. monotheïsme der Pygmeeën oermonotheïsme bewijst, berust geheel en al op de gedachte, dat de hoge rassen een product zijn van evolutie uit het pygmeeënras.

Weliswaar houdt hij een slag om de arm wat betreft de geldigheid der biogenetiese grondwet voor alle levende wezens: „Man mag die skeptische Haltung, die Kohlbrugge gegenüber dem biogenetischen Grundgesetz einnimmt, teilen, wenn dieses für die Entwicklung der Lebewesen überhaupt Geltung beansprucht. Man muß aber zugeben, daß es viel von seinem problematischen Charakter verliert, wenn man seinen Geltungsbereich auf die Spezies Mensch und das Verhältnis der einzelnen Rassen zum Kindheitsstadium beschränkt" [2]).

Maar aan de andere kant verwerpt hij niet de verwantschap van anthropoïde apen en mens. Immers, sprekend over de vooruitstekende mond en terugwijkende kin, die hij als kenmerk van primitiviteit noemt, haalt hij een uitspraak van Klaatsch aan: »Aus dieser „primären" entwickelte sich die „sekundäre Schnauze" der Anthropoiden und zwar unabhängig voneinander bei den einzelnen Gruppen, und damit alle Folgeerscheinungen, die ein Absinken ins Tierische bedeuten.» [3])

Dat 't „snuitje" der Pygmeeën niet uit de apensnuit ontwikkeld behoeft te zijn, is wel duidelik. Geen bioloog neemt ook aan, dat de mens zich uit de anthropoïde apen heeft ontwikkeld; wel, dat ze gemeenschappelike voorouders hadden.

Hiermee blijkt Schmidt 't eens te zijn, al zegt hij 't niet met zovele woorden.

Evolutie dus op biologies terrein. Evolutie ook op 't gebied

---

[1]) Die Pygmäen und ihre systematische Stellung innerhalb des Menschengeschlechtes. Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft zu Basel. 1902.

[2]) Pygmeeënboek blz. 29. [3]) Ibid. blz. 28.

der materiële kultuur. Bij allerlei takken der kultuur komt Schmidt tot de konklusie, dat de pygmeeën de meest primitieve van alle volken zijn.

„Wir können also in voller Sicherheit den Satz aufstellen, daß was das ethnologische Alter der Feuerbereitungsmethode angeht, die Pygmäen selbst die Tasmano-Australier übertreffen." [1])

Van de woning zegt hij: „Sie gehört bei allen Pygmäenstämmen auf die primitivste Stufe derselben." [2])

Van de bestaansmiddelen: „Es ist klar, daß diese Wirtschaftsstufe die erste sein muß. Wie verschieden auch noch die Meinungen über das Ursprungsverhältnis von nomadisierender Viehzucht und seßhaftem Ackerbau sein mögen, darin stimmen alle überein, daß diesen beiden Wirtschaftsstufen die bloß aneignende Wirtschaft voraufgegangen sein muß." [3])

Na het uitvoerige en zeer gedokumenteerde betoog van Schmidt omtrent de primitiviteit der Pygmeeën zou de lezer, die zich de afstand bewust wordt tussen de lichamelik en kultureel hoog ontwikkelde volken en de kinderlik ontwikkelde Pygmeeën, een uiteenzetting kunnen verwachten over de ontwikkelingstrappen, die er liggen tussen het geestelik niveau van de dwerg en dat van de beschaafde moderne mens.

Maar dan juist begint de quintessens van Schmidt's betoog, als hij tracht aan te tonen, dat deze primitiefste aller menselike groepen godsvoorstellingen bezitten, welke hoog verheven zijn boven die van anthropologies en kultureel hoger ontwikkelde volken en een moraal, welke eveneens een vergelijking met die andere glansrijk doorstaat.

En hier ook begint mijn eigenlike taak, welke hierin bestaat, het bewijsmateriaal van Schmidt op de toetssteen te brengen om het gehalte ervan zo nauwkeurig mogelik vast te stellen.

Ik behoef mij hierbij niet te beperken tot Schmidt. Immers, deze is niet alleen geleerde, hij is ook organisator. Hij heeft zijn leerlingen en vrienden uitgezonden, om pygmeeënvolken en andere primitieven nader te bestuderen. De resultaten van deze reizen zijn merkwaardig genoeg, om ze aan een nauwkeurige kritiek te onderwerpen, omdat de konklusies, die erop gebouwd zullen worden, de ethnologie ten zeerste kunnen beïnvloeden.

Van de dwergvolken zijn in kultureel opzicht het grondigst bestudeerd de z.g.n. Mincopies van de Andamanen.

Deze gaan daarom voorop. Vervolgens bespreek ik de Semang

---

[1]) Ibid. blz. 66. [2]) Ibid. blz. 57. [3]) Ibid. blz. 54.

van Malakka, de Negrito's der Philippynen, de Bosjesmannen en de Centraalafrikaanse Pygmeeën. Daarna volgen de Fuegiërs, bij wie *P*. W. Koppers en *P*. M. Gusinde tijdens hun bezoeken van enige jaren geleden oermonotheïsme ontdekt menen te hebben.

Tenslotte worden de religieuze voorstellingen van enkele Australiese stammen, waarop Andrew Lang zozeer de aandacht vestigde, aan een nader onderzoek onderworpen.

III. DE GODSDIENSTIGE VOORSTELLINGEN DER ANDAMANEZEN.

De voornaamste bronnen zijn:

E. H. Man: *On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands*, London 1883.

M. V. Portman: *History of our Relations with the Andamanese*, 1899 en *Notes on the Languages of the And. Group of Tribes*, 1898.

R. C. Temple o. a. een artikel *Andamans* in The Imperial Gazetteer Vol. V. New edition, 1908.

A. R. Brown: *The Andaman Islanders*, 1922.

Mr. E. H. Man, ambtenaar der Engelse regering, vertoefde op de Andamanen van 1869—1880, dus zeer lang. Hij was gedurende vier jaren belast met het toezicht op de „Homes", door 't gouvernement opgericht om meer vriendschappelike betrekkingen met de inboorlingen aan te knopen.

Mr. M. V. Portman was ambtenaar van de Andaman Commission. Zijn eerste werk *Manual of the Andamanese Languages*, 1887 wordt door Brown onbruikbaar genoemd om de vele fouten. Over de beide andere wordt beter geoordeeld, maar ze schijnen niet veel nieuws te bevatten.

Sir Richard Temple was verscheidene jaren gouverneur van de Andamanen en Nicobaren. Hij schreef ook een grammatica van de Andamanese taal.

A. R. Brown ging uitsluitend tot een volkenkundig onderzoek naar de Andamanen onder de auspiciën van de „Anthony Wilkin Studentship in Ethnology of the University of Cambridge" en gesteund door de „Royal Society" en 't Indiese gouvernement. Hij werkte er van 1906—1908.

Schmidt heeft Temple niet gebruikt. Brown's bovengenoemd werk is na 't Pygmeeënboek verschenen, doch Schmidt kon nog gebruik maken van B.'s artikel in Folklore: „The Religion of the

Andaman Islanders" [1], over welk artikel hij met de schrijver polemiseerde [2]).

Ik kan deze polemiek buiten beschouwing laten, omdat, toen Brown's grote werk verschenen was, Pater Schmidt hieraan een uitvoerig artikel heeft gewijd onder de titel: „Die religiösen Verhältnisse der Andamanesen-Pygmäen" [3]), welke kritiek uiteraard meer omvattend is dan die in Man, omdat hij op 't gehele materiaal betrekking heeft. Dit artikel zal ik in de loop van mijn betoog herhaaldelik noemen.

Van de andere ethnografen kon ik alleen Portman niet machtig worden.

Schmidt heeft het Andamanese monotheïsme uit Man geput en hij verzekert, dat Portman met Man overeenstemt in de kategoriese verdediging der originaliteit van de verering van een hoogste wezen.

Dat Brown's gegevens in een heel andere richting wijzen, belet Schmidt niet, tot de volgende konklusies te komen, welke ik eerst saamgevat zal geven [4]), alvorens de redenering op haar deugdelikheid te onderzoeken.

Na gekonstateerd te hebben, welke godsdienstvormen bij de Pygmeeën ontbreken, zegt hij, dat drie theorieën over 't ontstaan van de godsdienst alleen al aan de Pygmeeënvolkeren „vollständig scheitern": de animistiese van Tylor, de manistiese van Spencer en de veelkoppige magiese.

„Een ten laatste te beproeven weg, het hoogste wezen als een nabootsing van een stamhoofd op te vatten, mislukt zo mogelik nog eklatanter."

Positieve resultaten waartoe hij komt zijn deze:

„De duidelike erkenning en verering van een hoogste wezen.

„Deze is overal de Schepper en hoogste Heer der gehele wereld. Hij is eeuwig naar beide richtingen. Door zijn onzichtbaarheid en zijn uitzicht als vuur is tenminste de „Ahnung" van zijn immaterialiteit gegeven, welke weliswaar door verschillende anthropomorphismen (eten, drinken, slapen, gehuwd zijn, in toorn geraken) weer in twijfel getrokken kan worden.

„Zijn woonplaats (uitgezonderd bij de Bosjesmannen) is de hemel.

„Zo hij niet precies almachtig is, gaat zijn macht toch boven die van ieder ander wezen uit. Waar zijn macht bij de Andama-

---

1) Sept. 1909. 2) In Man X (1909).

3) In Anthropos XVI—XVII, Heft 4, 5, 6. 1921—'22.

4) Pygmeeënboek blz. 241—250.

nezen voor de vertegenwoordigers van het boze ophoudt, daar wordt wellicht meer een zich vèr houden van het boze, dan een beperking van zijn Almacht bedoeld.

„Hij misbruikt nooit zijn grote macht: hij is hulpvaardig en goed; al 't goede komt van hem. Bij enkele volken wordt hij uitdrukkelik alwetend genoemd, zelfs kent hij de innerlike gedachten; bij andere is zijn weten enigszins beperkt. Zo goed als wetgever der zedelikheid is hij wachter en rechter in 't heden en in 't hiernamaals. Dit alles uit zich in een verering, die eigenlik de hoogste is, welke de mens presteren kan: die der ethiese onderworpenheid.

„Aan de theorie beantwoordt ook een feitelijke opvolging der voorschriften in zulk een graad, dat deze primitieve Pygmeeën daarin veelvuldig volken van grote gestalte overtreffen, die hun in de overige kultuur vooruit zijn.

„De feiten openbaren de innigste en meest omvattende verbinding van theïstiese religie en ethiek die we bij natuurvolken vinden kunnen.

„Alle Pygmeeën kennen het gebed.

„Alle Pygmeeën (behalve Semang en Bosjesmannen) brengen een eerstelingsoffer. Dit bewijst, dat de oorsprong van deze soort van offers niet in de dodenkultus te vinden is, te meer, daar de Andamanezen de spijziging der doden kennen, maar er geen samenhang tusschen het ene en het andere bestaat."

We moeten nu nagaan, in hoeverre de bronnen deze ver-gaande konklusies rechtvaardigen. Ik zal daarbij enigszins anders te werk gaan dan Schmidt, die weliswaar in de regel de gegevens, die tegen zijn opvatting pleiten, niet verzwijgt, doch deze dan onmiddellik laat volgen door zoveel tegenwerpingen, dat de hem niet aangename feiten eronder bedolven en verstikt worden.

Ik zal dus eerst een exposé geven van de naakte feiten en de eis om niet te vervelen laten wijken voor deze, om zo onpartijdig mogelik te zijn.

A. Het „ééngodendom" der Andamanezen.

Man.

Ondanks hun kennis van, of geloof in een hoogste Wezen, dat zij Puluga noemen, leven zij in gedurige vrees voor zekere slechte geesten, waarvan zij aannemen, dat zij overal tegenwoordig zijn en gereed om hun enig lichamelik leed te doen [1]).

---

[1]) Man blz. 88.

Men gelooft dat Puluga in een groot stenen huis in de hemel leeft, met een vrouw, die hij schiep voor zich zelf: zij is groen en heeft twee namen, Moeder Zoetwatergarnaal en Moeder Aal; bij haar heeft hij een groot gezin; alle kinderen, uitgezonderd de oudste, zijn meisjes. Puluga's zoon heet Py-chor-. Hij wordt beschouwd als een soort van aartsengel en alleen hem is veroorloofd, te leven met zijn vader, wiens bevelen hij aan de morowin (zijn zusters) moet kenbaar maken.

Puluga heeft geen macht over de slechte geesten, waarvan de meest gevreesde zijn: Eremchaugala, Jaruwin en Nila; zij hebben zich zelf geschapen en hebben bestaan sinds onheuglike tijden. De eerste van hen, de slechte geest van het woud, heeft een talrijk kroost.... meestal maakt hij zijn slachtoffers ziek, of doodt ze met onzichtbare pijlen [2].

Nila is niet zo kwaadwillig.

Jaruwin de slechte geest van de zee, is ook onzichtbaar; hij eet vis, maar valt soms de inboorlingen aan, die aan 't vissen zijn [3].

Behalve deze drie hoofd-demonen zijn er nog een menigte andere. Zij straffen, wie zwijnenvlees braadt of roostert, omdat ze de geur niet kunnen uitstaan, evenmin als Puluga, die ze daarom dikwijls bijstaat in het opsporen van de dader [4].

Temple.

De religie is animisme en bestaat in vrees voor slechte geesten van het woud, van de zee, kwelgeesten en voorouders en in 't vermijden van daden, die hen volgens de traditie mishagen. Een anthropomorphe godheid, Puluga, is de oorzaak van alle dingen.

Puluga.... die met de storm (Wuluga) geïdentificeerd kan worden, vermengd met (de voorstelling van) voorvaderlike hoofden, heeft zoveel attributen van de godheid, dat het eerlik is de term te vertalen door God. Hij heeft een vrouw en een gezin van één zoon en vele dochters [5].

De verdere opgaven van de geesten, zijn bijna woordelik als die van Man, zodat ze waarschijnlik van hem zijn overgenomen.

Brown.

Onder de meest gewichtige van de Andamanese geloofsvoorstellingen vallen die omtrent weer en jaargetijden. Deze staan onder twee wezens: *Biliku, Bilik,* of *Puluga* en *Tarai, Teriya* of *Daria*. Onder de punten waarover alle inlichtingen (der inboorlingen) overeenstemmen zijn deze:

Biliku leeft in het Noordoosten en is verbonden met de N. O. Moesson; Tarai leeft in het Zuidwesten en is verbonden met de Z. W. Moesson [6].

In de *A-Pučikwar-stam* wordt de Z. W. wind Teriya zonder meer genoemd. Alle andere heten Bilik: Jila-Bilik (= de Oost-Bilik). Koico-Bilik (= de West-

---

1) blz. 90. 2) blz. 91. 3) blz. 91.
4) blz. 91. 5) Imp. Gazetteer V, blz. 363. 6) Brown blz. 147.

Bilik) enz. Hier is de naam Bilik de gemeenschappelike naam voor een klasse van wezens, die de gepersonifiëerde winden zijn [1]).

Een aantal punten, zegt Brown, worden verschillend opgegeven. *Noord-Andaman:* Biliku is een vrouw, Tarai een man. Vaak zegt men hier in verschillende stammen: Tarai en Biliku zijn man en vrouw. Hierop zijn tal van variaties:

1. Tarai man van Biliku, hun zoon heet Perjido (meestgehoorde lezing).
2. Biliku vrouw van Tarai, zon en maan hun kinderen (slechts eens gehoord).
3. Echtgenoot van Biliku is Perjido, hun kinderen zijn Totacino, Mito en Tarai.
4. Biliku is ongehuwd, maar ze heeft een zoon Perjido benevens 4 andere kinderen. De namen van deze zijn die van vogels [2]).

Enz. enz.

Over de woonplaats van Puluga zegt Brown:

Wat 't stenen huis betreft, waarin men zegt dat Puluga woont, dit betekent in werkelikheid, geloof ik, een hol. Op Noord-Andaman zegt men vaak, dat Biliku in een hol woont. Men moet daarbij bedenken, dat de hemel wordt beschouwd als te bestaan uit steen of rots en daar woont Puluga [3]).

Over de andere bovennatuurlike wezens:

Van de zoon van Puluga heeft hij niet veel ontdekt. De Morowin, die Man als dochters van Puluga beschrijft, zijn hemelgeesten. 't Meest algemeen geloof op Zuid-Andaman is, dat er mannelike en vrouwelike Morowin bestaan. 't Zijn wezens van ongeveer dezelfde natuur als de bosgeesten en zeegeesten [4]).

De čol, die volgens Man demonen zijn, heeft Brown als zodanig niet horen noemen. Wel als vogels en die worden ook als wezens met bovennatuurlike macht beschouwd [5]).

De Andamanezen geloven in geesten, lau of čauga. Dit is de gemeenschappelike naam, maar er zijn verschillende soorten.

Daar zijn bijv. geesten, die de wildernissen van de eilanden bewonen.

Er zijn andere geesten, die in zee leven met de speciale naam Juruwa of Juruwin [6]).

Als een man of vrouw sterft, wordt hij of zij een geest: een Lau of Čauga. De beenderen van een overledene heten geesten-beenderen.

De geesten van voorouders worden vaak onderscheiden van die der pas overledenen door de naam Lau t' er kuro, van 't woord *erkuro*, dat groot („big") betekent en ook aan mensen toegekend wordt van een belangrijke sociale positie [7]).

In antwoord op de vraag, hoe de bos- en zeegeesten ontstonden, waren alle inboorlingen het erover eens, dat ze de zielen van dode mannen en vrouwen zijn [8]).

---

1) blz. 147—148—149. 2) blz. 150 e. v.
3) blz. 160. 4) blz. 160. 5) blz. 161.
6) blz. 136. 7) blz. 137. 8) blz. 138.

De geesten worden beschouwd als de oorzaak van alle ziekten en van alle sterfgevallen, die 't gevolg zijn van ziekte.
Ze zijn gevaarliker bij nacht, dan bij dag [1]).

Mr. Man's voorstelling van de bos- en zeegeesten bevat een gewichtige dwaling. Hij schrijft alsof er slechts één Erem Čauga (bosgeest) en slechts één Juruwin (zee-geest) was, terwijl ieder dezer namen niet die is van een enkel individu, maar van een klasse van bovennatuurlike wezens, waarvan er een onbepaald aantal aangenomen wordt.
Mr. Portman vertaalt 't woord Juruwin als geesten van de zee; dus gebruikt ook 't meervoud [2]).

Maan en zon worden vaak gepersonifiëerd. Een geloof omtrent de maan in alle stammen is, dat zij boos wordt, als er enig vuur of groot licht brandt, terwijl zij in de avond kort na zonsondergang opgaat [3]).

Op Noord-Andaman worden donder en bliksem gewoonlik gepersonifiëerd. De bliksem is *Ele* of *Ali* en de donder *Korude* of *Korule*. Sommige inboorlingen spreken van Mimi Ele (vrouwelik) anderen van Maia Ele (mann.).
Hij leeft in de hemel, die van steen of rots gemaakt is en de hemelsteen genoemd wordt. De bliksem wordt veroorzaakt als hij zijn voet beweegt.
Korude leeft ook in de hemel. Hij maakt de donder door een grote ronde steen; één lezing is, dat hij hem over de hemel rolt, een andere, dat hij hem heet maakt [4]).

Een geheel andere uitlegging van donder en bliksem, die bij alle stammen gevonden wordt, is, dat ze gemaakt worden door twee wezens: Tarai en Biliku [5]).

Het is mogelik, dat er geloofd wordt in andere bovennatuurlike wezens, die noch zielen zijn van overledenen, noch met natuurverschijnselen in verband staan. De enige, die ik ontdekt heb is Nila of N̂ila. Dit is de naam van een slechte geest, die men zich denkt in holle Pterocarpusbomen. Als hij menselike wezens ruikt bij zijn boom, komt hij eruit en doodt ze met zijn mes [6]).

Er zijn vele punten van aanraking tussen de twee klassen van (bovennatuurlike) wezens (n.l. *a*. de zee- en bosgeesten en *b*. die, welke met de natuurverschijnselen in verband staan). Zo zijn er twee tegenstrijdige alternatieve verklaringen van slecht weer; de ene, dat het door de geesten veroorzaakt wordt, de andere: door de boosheid van Biliku [7]).

Tot zover de berichtgevers. Moeten we ze, wat hun betrouwbaarheid betreft, over één kam scheren?
Dit zou een grote fout zijn. Man is zeker niet de eerste de beste ethnograaf. Zijn berichten moeten als van grote waarde worden beschouwd. Maar Brown had het onschatbare voordeel, de resultaten van zijn voorganger uitnemend te kennen, zodat hij kon

---

1) blz. 139. 2) blz. 140/141. 3) blz. 142. 4) blz. 145.
5) blz. 145. 6) blz. 163. 7) blz. 163.

uittrekken om die te kontroleren. Is Man de boekhouder, dan is Brown de accountant.

Wanneer een zo degelik man als Brown, bovendien opgeleid in de volkenkunde, na herhaalde contrôle Man tegenspreekt, dan is het al zeer onwaarschijnlik, dat hij ongelijk zou hebben.

Zo kunnen we dus veilig aannemen, dat er inplaats van één, vele bosgeesten zijn, evenals vele zeegeesten.

Ook is het nauweliks denkbaar, dat Brown met zijn in de verschillende stammen variërende voorstellingen van Biliku-Puluga op een dwaalspoor zou zijn en Man's voorstelling van de éne Puluga als mannelik wezen juist zou blijken. En als we Brown's werk in allerlei opzichten superieur moeten verklaren aan dat van Man, en we gaan zoeken, of er in dit goede boek steunpunten zijn te vinden voor de stelling van een Andamanees monotheïsme, dan ziet het er voor de verdedigers daarvan bedenkelik uit. Niet, dat de gegevens van Man zo duidelik in deze richting wijzen. Een „god" te vinden, die met een Zoetwatergarnaal of Paling gehuwd is, en in 't bezit van een groot gezin, en dan te spreken van monotheïsme, het is een krachttoer die niet iedereen vermag te waarderen. Plaatst men naast deze „God" de slechte geesten, die volgens Man zich zelf geschapen zouden hebben en waarover Puluga geen macht had, dan wordt het „éèngodendom" der Andamanezen een nog bedenkeliker postulaat.

In dit opzicht echter zijn de gegevens van Brown gunstiger dan die van Man. Want het is duidelik, dat Puluga een meer onderscheiden positie inneemt tegenover een menigte bosgeesten, die eigenlik de zielen van overledenen zijn of er tenminste mee saamgenomen worden, dan tegenover slechts twee of drie kwaadwillige geesten.

Waren er geen andere dan deze laatste en Puluga, en werd slechts aan deze éne veel aandacht gewijd, dan zou het spreken van éèngodendom bij de Andamanezen er wellicht mee door kunnen.

Doch nu hebben we naast het geloof aan Biliku, die in 't N.O. woont, dat aan Teriya in het Z.W. Het is voor de oplossing van de grote kwestie niet zozeer de vraag, of deze twee wezens in aanzien en macht precies gelijk staan, dan wel, of de Andamanezen in het bestaan en in de macht van beide geloven. Hieraan valt niet te twijfelen. Brown verklaart uitdrukkelik, dat ál zijn inlichtingen hierin overeenstemmen.

Om een monotheïsme te konstrueren, is het nodig Teriya zoveel mogelik in een hoek te dringen, wat *P.* Schmidt dan ook

beproeft. Hij haalt van Brown aan, dat de N. O. Moesson, die de bliksemslingerende Puluga-Biliku moet personifiëeren, gewoonlik rustig mooi weer geeft en 't juist de door Teriya voorgestelde Z. W. Moesson is, die storm en onweer brengt [1]).

Dit is niet in overeenstemming met wat Brown in zijn grote werk schrijft:

„Tarai zendt de Z. W. wind, die de regen brengt. Biliku zendt de andere winden, die óf mooi weer brengen óf somtijds hevige stormen" [2]).

„Hevige stormen komen nooit of slechts zeer zelden voor gedurende het seizoen van de Z. W. wind [3]).

Inderdaad schijnt Brown de verdeling van de jaargetijden naar N. O. Moesson en Z. W. Moesson anders te geven dan in zijn eerste publicatie en Schmidt schrijft dit toe aan de bij hem later gerijpte theorie, dat Biliku-Puluga de personificatie van de N. O. Moesson is en Teriya die van de Z. W. Moesson. Door een deel van het stormachtige seizoen (kentering) bij de N. O. Moesson te rekenen, verkrijgt hij een Z. W. Moesson, die vrij is van stormen en verklaart zo dat Puluga in het gedachtenleven van de Andamanezen een grotere plaats inneemt dan Teriya.

Vóór men echter oordeelt, dat Brown zich hier door zijn theorie heeft laten leiden, om de jaargetijden anders voor te stellen, moet men bedenken, dat hij ook hiertoe kan zijn gekomen, doordat alle winden, die niet uit het Z. W. komen, dus de onregelmatige, Bilik genoemd worden. Dit is echter alleen van belang als men Brown's theorie aanvaardt, dat de twee hoofdpersonen uit de Andamanese mythologie inderdaad niets anders zijn, dan de gepersonifiëerde winden, een kwestie, waarop ik later terug kom.

Een andere kwestie is, of het een gewichtig onderscheid tussen Noord en Zuid is, dat in het Zuiden Teria, Daria als persoon onbekend is, zoals Schmidt uit Brown wil lezen" [4]).

In de Aka-Kolstam (Midden-Andaman) wordt Bilik over 't algemeen als mannelik beschouwd en Teriya ook.

Andere lezingen van deze stammen zijn:

1. „Bilik is vrouwelijk en Teriya haar echtgenoot.

2. „Er is een mannelike en een vrouwelike Bilik, die met elkaar getrouwd zijn. Hun kinderen zijn . . . en Teriya. Dit zijn de winden.

3. „Bilik is mannelik. Zijn vrouw is In Casia en haar kinderen zijn Kao en Morua.

„In de Aka-Balestam was de meest gewone verklaring, dat

---

1) Pygmeeënboek blz. 207. 2) blz. 151.
3) blz. 149. 4) Pygmeeënboek blz. 207.

Puluga en Daria beiden mannelik zijn en dit was blijkbaar ook 't gewone geloof van de Aka-Bea" [1]).

De Aka-Bea wonen in 't uiterste Zuiden, dus is Daria of Teriya in 't Z. wél als persoon bekend. Alleen onder 3 wordt Daria (Teriya niet genoemd. Daaruit valt in verband met de laatste van Brown aangehaalde zin zeker niet af te leiden, dat Teriya in 't Zuiden als persoon onbekend is, ook niet al noemt men in de A-Pučikwarstam soms de Z. W. wind enkel Teriya.

Bijgevolg staat overal Teriya naast Biliku-Puluga, al neemt hij blijkbaar, zoals we verder zien zullen, een minder grote plaats in dan de laatste. En dan zitten we nog met Ele, en Korude, die ook in de hemel leven en aan Puluga het monopolie van bliksem en donder betwisten.

Neen, het is wel jammer voor de ethnologen, die zo verheugd waren met het geloof der Andamanezen in één „God", dat Brown deze illusie is komen verstoren, maar de feiten liggen ertoe, dat er van een monotheïsme met de meest goede wil, niet kan worden gesproken.

Doch dan komt nog de poging van *P.* Schmidt om aan te tonen, dat, als dan het geloof in één hoge god niet bestaat, het toch bestaan heeft.

Reeds in 't Pygmeeënboek hield hij een betoog, over de identificering van Tarai met de wassende maan en van Biliku met de Spin [2]).

En in zijn bovengenoemde bespreking in Anthropos van Brown's werk gaat hij hierop nog verder in.

Het spreekt vanzelf, dat het verschijnen van Brown's boek niet aangenaam was voor Schmidt, omdat het de feiten, waarop het Pygmeeënboek steunt, bijna stuk voor stuk omverwerpt of zódanig van karakter verandert, dat de opvatting van een oer-monotheïsme onhoudbaar wordt.

Schmidt tracht nu, op de volgende wijze het verschil tussen de gegevens van Man en die van Brown te verklaren. Allereerst wijst hij op het veel langere verblijf van Man en diens betere taalkennis, ongetwijfeld voordelen van belang. Hij vergeet daarbij echter, dat het langere verblijf inzoverre niet ten volle mag worden in rekening gebracht, omdat Man een betrekking bekleedde, terwijl Brown al zijn tijd voor het onderzoek beschikbaar had en bovendien geheel voorbereid kwam.

---

[1]) Brown, blz. 151. [2]) blz. 208—210.

Schmidt's grote argument echter, waarmede hij Man's gegevens naast die van Brown meent te kunnen handhaven, is de stelling, dat Brown voornamelik de noordelike stammen bezocht en dat het „monotheïsme" juist tuis zou zijn in de zuidelike stammen, die Man's materiaal leverden. En nu construeert Schmidt een verschil in begrippen omtrent het bovennatuurlike tussen Zuid en Noord, dat de lezer verbaasd doet staan, gegeven het feit, dat toch de bovennatuurlike wezens waarin geloofd wordt, in wezen identiek zijn.

Hij vat de volgens hem zo grote verschillen op de volgende wijze samen:

1. Biliku ist in den Nordstämmen stets weiblich, Puluga in den Südstämmen stets männlich, in den Mittelstämmen ist Bilik bald männlich, bald weiblich, also ein typisches Übergangsgebiet.

2. Nur im Norden sind die beiden Monsune stärker personifiziert, da sie nur dort Biliku-Wind und Tarai-Wind heißen, während in der Mitte und im Süden nur der Nordostmonsun die personifizierende Bezeichnung trägt und der Südwestmonsun einfach Teriya (Daria) heißt.

3. Überall ist Biliku-Puluga nur mit dem Nordostmonsun, Tarai-Daria nur mit dem Südwestmonsun in Verbindung gesetzt, nur bei A-Pučikwar sind *viele* Biliku da, denen alle Winde, außer dem Südwestwind, zugeteilt werden [1]).

De zaak wordt zeer ingewikkeld, als men de pogingen leest, om de volgens Schmidt zo grote verschillen in Noord en Zuid te verklaren. Hij grijpt hier naar de kultuurhistoriese methode: de afwijkingen in het Noorden zijn aan invloeden van buiten te wijten. De kulturkreistheorie wordt voor de dag gehaald, waartegen niets is in te brengen, mits degeen, die ze gebruikt, aannemelik maakt, dat een bepaalde kultuurkring bestaat en ergens z'n invloed heeft uitgeoefend. Men zal dan echter met sterker argumenten moeten komen, dan dat de vezelschorten der vrouwen duidelik aan het rokschort van de „vrijmoederrechtelike kultuur herinneren" e. d.

Men wil dan wel beter worden ingelicht omtrent het gebied, waaraan ontleend is, dan met de vage aanduiding: „als welche benachbarte austronesische (und austroasiatische) Gebiete in Betracht kämen" [2]).

Maar om niet te uitvoerig te worden, willen we een ogenblik

---

[1]) Die religiösen Verhältnisse der Andamanesen-Pygmäen. Anthropos XVI—XVII, heft 4, 5 en 6, blz. 982.

[2]) Ibid. blz. 993.

onderstellen, dat werkelik het pottenbakken op Noord-Andaman op vrij-moederrechtelike wijze geschied en dat de biezenbundels der vrouwen nabootsingen zijn van vrij-moederrechtelike rokschorten. Steunend op deze gegevens, neemt nu de fantasie van Schmidt een geweldige vlucht. Hij zet een theorie op over het verband tussen Biliku's concurrent Daria met de nieuwe maan en van Biliku met de afnemende maan.

Dergelijke theorieën over zonne- en maanmythologieën gaf de schrijver reeds ten beste in zijn Pygmeeënboek en in Der Ursprung der Gottesidee en ik zal gelegenheid hebben, er later op terug te komen.

Hij schrijft nu:

„Gestützt auf alle diese Dinge kann ich jetzt wohl mit genügender Sicherheit eine Annahme bestätigt finden, die ich früher nur als mehr oder minder wahrscheinlich hinstellen konnte, die Theorie nämlich, daß die besonderen Formen der Mythologie von Nord- (und Klein-)Andaman sich durch Beeinflussung von mutterrechtlich-austronesischer Mythologie her erkläre" [1]).

Ik zal trachten in kort bestek Schmidt's redenering te laten volgen. (De nummering is van mij.)

1. Op N. Andaman wordt de vrouwelike Biliku met de Spin geïdentificeerd. Op Klein-Andaman wordt de vrouwelike Öluga met de Schildpad vereenzelvigd.

2. In de austronesiese mythologie is er een eng verband (volgens Schmidt) tussen de Spin, Schildpad en vlechtende, wevende vrouwen met de maan.

3. Op Midden-Andaman en bij de Aka-Bale wordt de eerste mens Tomo, monitor-schildpad genoemd, en deze Tomo schiep nu juist de maan.

4. Op N. Andaman was de eerste mens Tarai.

5. Tarai heet in 't Midden en Zuiden Deria of Daria.

6. De Nieuwe maan heet de kleine maan bij de Andamanezen. In hun taal: déré-ka, daré-ka, tiré-ka.

7. Dit lijkt zoveel op Daria, dat de enge betrekking van deze mannelike partner van Biliku tot de maan genoegzaam bewezen is.

8. (Schmidt's eigen woorden). Dann aber klärt sich auch auf, warum Daria, Teria, der in Aka-Bea überhaupt nicht hervortritt, in immer stärkere Beziehung zum Südwestmonsun tritt: *im Süd-südwesten geht stets der Neumond auf.* [1])

Ziehier de invloed van de moederrechtelike mythologie op Noord-Andaman. Als de indringer Teria op deze wijze uit de

---

[1]) Ibid. blz. 994.

Andamanese mythologie als onoorspronkelik kan worden weggewerkt, blijft alleen Biliku over. Het is eigenlik jammer, dat Schmidt hier die verbazingwekkende fout begaat, de nieuwe maan in 't Z.-ZW. te laten opkomen. Want dit leidt allicht de aandacht af van de sofistiese redeneerkunst, die ik onder de punten 1—7 gebracht heb en welke toch zeker niet meer van onze tijd is. Maar in elk geval, aan het feit, dat de Nieuwe maan evenmin als enig ander hemellichaam aan de westelike horizon opkomt, zou de theorie van Schmidt alleen al mislukken, als ze op de voorafgaande weg niet reeds schipbreuk geleden had. Trouwens, welke Andamanees zal ooit de opkomst van de Nieuwe maan, welke ongeveer gelijk met die van de zon valt, hebben waargenomen?

Volledigheidshalve geef ik nog Schmidt's redenering over de wijze waarop de eens alleenheersende mannelike Puluga door de moederrechtelike maan-mythologie op Noord-Andaman tot vrouw werd. Ook dit doe ik weer puntsgewijze.

1. In de austronesiese mythologie is de wassende maan steeds mannelik, de afnemende zowel mannelik als vrouwelik.

2. Als ze vrouwelik is, vertegenwoordigt ze de oudere maanoermoeder of de gemalin van de Nieuwe maan en samen vormen ze 't eerste mensenpaar.

3. Dit geval vinden we nu op Noord-Andaman: de mannelike vertegenwoordiger van de wassende maan Teria en de vrouwelike vertegenwoordiger van de afnemende maan Biliku.

4. Dit laatste komt o.a. hierdoor, dat in dit invalsgebied van de moederrechtelike elementen het vrouwelik element sterker bleef.

5. Maar ook wordt de vertegenwoordigster van de afnemende maan Biliku met de N.O. Moesson in verbinding gebracht „*weil der abnehmende Mond immer weiter nach Nordosten hin aufgeht.*"

6. Daar ontmoette deze vertegenwoordigster van de afnemende maan het hoogste wezen Puluga-Biliku, dat om twee redenen met 't N.O. in verbinding gebracht werd:

a. daar is de regenboog, de verbindingsbrug tussen hemel en aarde.

b. De N.O. Moesson brengt meest goed weer en overvloed van voedsel en aan Puluga wordt in 't algemeen 't goede toegeschreven.

7. Zo vloeide de vertegenwoordigster van de afnemende maan samen met 't hoogste wezen en zo werd dit vrouwelik.

Weer moeten we ons afvragen, hoe Schmidt toch tot de be-

wering gekomen is, dat de afnemende maan steeds meer naar 't N. O. opgaat. Op die onjuistheid lijdt ook weer deze gekunstelde redenering schipbreuk. En om de verwarring nog volkomener te maken, noemt hij de wassende maan Hellmond en de afnemende maan Dunkelmond! Maar ik wil niet eindigen, zonder de apotheose te geven: het te voorschijn treden van een oorspronkelik rein Hoogste wezen zonder de vele vlekken, die we door Brown's beschrijving op zijn gestalte waarnemen. Het wegnemen van deze vlekken geschiedt op de volgende wijze:

A. Dat Puluga op Zuid-Andaman een vrouw heeft, is ook gekomen door beinvloeding van de maanmythologie. Immers, de ene naam van die vrouw, Chana Aulolo „Vrouw Aal", is beslist van maanmythologies karakter.

B. De dochters zijn zwart; dit is veroorzaakt doordat haar moeder, de Dunkelmond, zwart is.

C. De zoon is de oudste der kinderen en blank; men herinnere zich Ogar Déréka, het maankind, de kleine sikkel van de opkomende maan.

D. Er wordt gezegd, dat deze alleen bij zijn vader is, om diens bevelen aan zijn zusters over te brengen: ziedaar de verbinding van het Hoogste Wezen, met de *toenemende* (ik cursiveer) maan [1]).

E. Dit is heel duidelik bij de A-Pučikwar, waar Puluga beschreven wordt als wit- (of rood) huidig, „als een Europeaan" — de over de hele wereld verbreide vergelijking met de maan — en een baard draagt, hoewel de Andamanezen geen of een zeer geringe baard bezitten.

Na aldus Teria als vreemdeling te hebben uitgebannen, de vrouwelikheid van Biliku hersteld te hebben tot de mannelikheid van Puluga, diens vrouw, zoon en dochters als maanproducten aan de kant te hebben gezet, blijft het opperwezen der Andamanen-bewoners in eenzaamheid over.

„So läszt sich also durch die Aufdeckung der mondmythologischen Einflüsse eine Deteriorierung des alten ursprünglichen Höchsten Wesens der Andamanesen deutlich auf diese zurückführen, so daß jetzt die letzten Schatten von dem Höchsten Wesen weichen, und es sich als einer jener alten Himmelsgötter herausstellt, die mit Blitz und Donner, Sturm und Regen in enger Beziehung stehen, und für die ganze Urstufe so charakteristisch sind" [2]).

[1]) Dit volgt op 't betoog, dat Puluga met de *afnemende* maan is saamgesmolten! Dit andere proces op Z.-Andaman wordt niet nader aangetoond.

[2]) Ibid. blz. 995.

Ongetwijfeld laat zich op deze wijze een Hoogste Wezen construeren, dat zonder mededinging van andere wezens het leven van primitieven beheerst. Maar we hebben gezien, dat het een gekunstelde constructie is, die ineenstort, wanneer men de grondvesten ervan onderzoekt. Tegenover dit product van redeneerkunst stellen we vast, dat uit de bronnen ontegenzeggelik blijkt, dat de Andamanezen zich niet één, maar meerdere bovennatuurlike wezens denken, in het bezit van een macht, die het leven der mensen beïnvloedt, en dat er dus van ééngodendom geen sprake kan zijn.

B. De Hoogheid van Puluga.

Al is het geloof der Andamanezen niet monotheïsties, dan blijft toch de mogelikheid, dat zij zich Biliku-Puluga denken als een hoog Wezen en dat het geloof in hem of haar het leven der mensen ethies beïnvloedt. De hoogheid van het Supreme Being houdt dus ten sterkste verband met de hoogheid der moraal.

„Niet minder eclatant is de ineenstorting in betrekking tot de verbinding van ethiek en religie. De bewering, dat zulk een verbinding op de laagste trappen der ontwikkeling niet aanwezig was geweest, was slechts uit de theorie van het animisme te begrijpen. Het is zeker duidelik, dat vooroudergeesten, welker verering in wezen uit spokenvrees voorkomt, dat natuurgeesten, tot wier verering slechts hun nuttige of schadelike invloed dwingt, *met ethiek niets te maken hebben*" [1]).

Pater Schmidt stelt 't hier voor, alsof het los naast elkaar staan van religie en moraal bij de natuurvolken vóór zijn beschouwingen als een vaststaand feit in de ethnologie werd aangenomen.

Hij ziet hierbij geheel over 't hoofd, dat reeds jaren geleden dit verband op grond van talrijke feiten door S. R. Steinmetz werd aangetoond [2]). Wat bewijst, dat de „evolutionistiese" ethnologen allerminst zo bevooroordeeld waren als Schmidt het doet voorkomen.

Dat natuurvolken zich ook de zielen van afgestorvenen denken als hoeders van de moraal, die in hun primitieve maatschappij past, is een hypothese, die a priori veel waarschijnliks heeft, en die in bovengenoemde werken met feiten is gestaafd [3]).

---

1) Ursprung der Gottesidee, blz. 147.

2) Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe II; hoofdstuk: „Die göttlichen Strafen auf Erden und im Jenseits, blz. 349 e. v. Ook in de studie van dezelfde schrijver: Continuität oder Lohn und Strafe im Jenseits der Wilden, in Archiv für Anthropologie, 1897.

3) Zie hierover blz. 287—296 van Strafe I.

Ook ligt het in 't geheel niet zo voor de hand, dat natuurgeesten met de moraal (om 't schone woord ethiek nu maar te vermijden) niets zouden te maken hebben.

Als dus Puluga de wachter der zedelikheid is, behoeft dit op zich zelf nog geen bewijs te zijn van zijn hoogheid. Verwonderlik alleen zou het zijn — gezien de gedragingen der natuurvolken — als deze moraal zo hoog staat, dat ze de (ideale) christelike en joodse naderde en dus de weidse termen, die Schmidt gebruikt, wettigde.

Weliswaar sluit Schmidt zijn ogen niet geheel voor de trekken van mindere verhevenheid en alledaagsheid, die dit hoogste wezen aankleven. Hij zegt:

„Wat de eerbiedwekkende indruk, die dit hoogste wezen gewis in staat is, uit te oefenen, verzwakken kan, zijn de *anthropomorphismen* met welke het bij het ene volk meer, bij 't andere minder bekleed is. Het eet en drinkt, slaapt of heeft vrouw en kinderen, geraakt in toorn e. a." Doch hoor hoe hij ons troost over deze waarlik niet zeer verheven hoedanigheden.

Ten eerste vindt hij, dat het hoogste wezen wel wat in de physiese inferioriteit van de mensen omlaag gehaald wordt, maar dat het toch niet ethies minderwaardig wordt. En dan:

„Ik wilde verder in overweging geven, dat we nog lang niet zo ver zijn, te weten, of de mededelingen, die wij over de religie der Pygmeeën bezitten, van „vrome" individuen der Pygmeeënvolken of van „vrijzinnige", van „geniale" of van „prakties-nuchtere" stammen" [1]).

Waar *P.* W. Schmidt op deze weg niet verder gaat, en de anthropomorphismen dus niet aan mogelike liberalen of spottende materialisten onder de kleine mensen tracht toe te schrijven, kunnen we deze uiting laten, voor hetgeen ze is en tot de feiten komen, zoals die in de ethnografiese bronnen te vinden zijn.

We kunnen dan nagaan in hoeverre deze de konklusies van de Weense ethnoloog rechtvaardigen.

Man.

„Van Puluga zeggen ze; dat:

I. Hoewel Zijn [2]) verschijning is gelijk vuur, is Hij (tegenwoordig) onzichtbaar.

II. Hij is nooit geboren en onsterfelik.

---

[1]) Pygmeeënboek blz. 244.

[2]) In een noot zegt Man, dat hij wegens 't feit, dat hun geloof in deze punten zo dicht het ware geloof nadert omtrent de Godheid, de Engelse manier volgt om alle equivalenten van „God" met hoofdletters te schrijven.

IV. Hij wordt beschouwd als alwetend, terwijl 't dag is, en zelfs weet Hij de gedachten van hun harten.

V. Hij wordt boos door het begaan van sommige zonden, terwijl Hij tegenover hen, die pijn hebben of in droefheid verkeren, vol medelijden is; soms verwaardigt Hij zich ze beter te maken.

VI. Hij is de rechter van wie iedere ziel zijn uitspraak (lot) ontvangt na de dood en in zekere zin (to some extent) beïnvloedt de hoop op ontsnapping aan de kwellingen van jereglarmugu hun wijze van handelen in het aardse leven.

Van Puluga wordt gezegd, dat hij eet en drinkt en dat hij gedurende de droge maanden van het jaar zijn tijd doorbrengt met slapen, wat bewezen wordt, doordat zijn stem (donder) dan zelden gehoord wordt; hij is de bron, waaruit zij al hun overvloed ontvangen van dieren, vogels en schildpadden; als zij hem ergeren, komt hij uit zijn huis en blaast en brult en smijt brandende takkenbossen op hen — m. a. w. beantwoordt hun beledigingen met hevige onweders en rukwinden; behalve hiervoor, verlaat hij zelden zijn huis, uitgezonderd in de regentijd, wanneer hij op de aarde afdaalt om zich van enkele soorten van voedsel te voorzien; hoe dikwijls dit gebeurt, weten ze niet, aangezien hij tegenwoordig onzichtbaar is[1]).

Van de misdaden wordt gezegd:

„Dat zij niet geheel en al verstoken zijn van een geweten, kan, denk ik, aangetoond worden door het feit, dat zij een woord, yu bda, bezitten, dat „slecht" betekent, dat gebruikt wordt in verband met leugen, diefstal, moord, overspel en — branden van was(!), van welke daden aangenomen wordt, dat zij Puluga, de Schepper, boos maken.

Een belediging, die door Puluga met stormen bestraft wordt, is het branden van bijenwas, van welker geur gezegd wordt, dat ze hem bizonder onaangenaam is. Aan dit geloof is 't te wijten, dat het een gewone praktijk is, in 't geheim was te branden wanneer een persoon, wie men kwalik gezind is, zich bezighoudt met vissen, jagen of iets dergelijks; het doel is, dit werk in de war te sturen en hem zoveel mogelik ongemak te bezorgen; daaruit komt het gezegde voort, als zij plotseling worden overvallen door een storm, dat iemand was gebrand moet hebben[2]).

Bij stormachtig weer worden de bladeren van de Mimusops Indica gedurig op 't vuur geworpen, omdat de ontploffingsgeluiden, die zo veroorzaakt worden, Puluga's toorn tot bedaren brengen en hem weer doen kalmeren.

Als zij een donkere wolk zien naderen, op een tijd, dat regen zeer ongelegen zou komen, bijv. bij jacht of op reis, dan raden ze Puluga zijn loop te wijzigen door te roepen: Wara jobo (een slang) zal bijten, bijten, bijten. Als desondanks een bui valt, menen zij, dat Puluga niet afgeschrikt is door hun waarschuwing[3]).

Oorspronkelik was het altijd dag. Een voortdurende duisternis zond Puluga als straf voor het doden van een larve en 't vernielen van een plant door twee vrouwen.

Natuurlik hadden de mensen veel ongerief van het donker. Eindelijk kwam Maia Kolwat, hun hoofd, op een gelukkige gedachte. Hij wist Puluga te

---

1) blz. 89/90. 2) blz. 86. 3) blz. 85.

bewegen, de vroegere toestand te herstellen door hem te verzekeren, dat zij onbekommerd waren en zich best zonder licht konden vermaken. Om dit te voltooien, vond hij de gewoonte van zang en dans uit, waarvan het resultaat was, dat Puluga, menend, dat zij zijn bedoeling hadden verijdeld, als een eerste concessie afwisselende perioden van dag en nacht verleende [1]).

Temple.

Deze zegt omtrent de hoogheid van Puluga niets anders, dan wat in het boven reeds aangehaalde citaat te vinden is.

Brown.

Op Noord-Andaman is de naam Biliku ook de naam voor Spin.

Op Klein Andaman is de equivalente naam Öluga dezelfde als monitor-hagedis [2]). Als een storm opsteekt zeggen de inboorlingen „Biliku is boos." Bliksem wordt verklaard als een brandend hout, door Biliku door de hemel geworpen als zij boos is; de donder is haar stem (zij brult). Een andere verklaring van het weerlicht is, dat het een oesterschelp is, geworpen door Biliku, ...

. . . . Nog een andere verklaring van Noord Andama is, dat Biliku de bliksem maakt, door een oesterschelp tegen een steen aan te wrijven.

Er zijn een aantal daden waarvan de inboorlingen geloven, dat ze de boosheid van Biliku opwekken en daardoor storm veroorzaken. Drie hiervan zijn van gewicht:

1. Branden of smelten van bijenwas.
2. Een krekel doden of een geluid maken, speciaal een geluid van hout snijden of hakken, gedurende de tijd, dat de krekel zingt, in de morgen en 's avonds.
3. 't Gebruik van enkele soorten voedsel waarvan de voornaamste zijn: de zaden van de Entada xandens; de pit van de Caryota sobolifera, twee soorten van Dioscorea (yam) en enkele eetbare wortels.

De inboorlingen smelten natuurlik alle bijenwas die ze verkrijgen kunnen, om ze te zuiveren en bruikbaar te maken voor de verschillende doeleinden. Ook maken ze gebruik van alle planten, genoemd onder 3.

Ze geven verschillende verklaringen van 't verschil tussen hun voorschriften en hun daden. Enkele van mijn zegslieden zeiden, dat hoewel deze daden regen en storm konden brengen, ze liever het slechte weer wilden ondergaan, dan afstand te doen van de meest geliefkoosde planten. Anderen weer zeggen, dat er altijd een kans is, dat Biliku niet gemerkt heeft dat de planten verbruikt zijn, vooral wanneer geen stukken buiten 't kamp zijn blijven liggen. Een andere lezing is, dat het werkelik alleen gevaarlik is, dit voedsel te eten in het stormachtige seizoen . . . . d. i. gedurende de maanden October en November. Na dit seizoen is er niet langer gevaar voor hevige storm en het voedsel in kwestie mag vrij gegeten worden. Desniettegenstaande eten de inboorlingen dit voedsel in de maanden October en November [3]).

Brown noemt verder een aantal dieren, planten en voorwerpen, die niet gebruikt mogen worden, omdat ze behoren aan Biliku: een biliku (spin), een reo (insect), een čallo (kever), een vogel en in de A-Pučikwar-streken twee soorten van vis, een mollusk, een vogel; in de Aka-Bale-stam twee soorten hout, welke niet mogen verbrand worden [4]).

---

[1]) blz. 104. [2]) blz. 151. [3]) blz. 152—156. [4]) blz. 156.

De enige straf, die Biliku ooit oplegt aan de mensen, als zij om enigerlei reden boos op ze is, bestaat in 't zenden van hevige stormen. De wijze om een storm te doen bedaren schijnt te wezen, Biliku bang te maken. Een manier is, om bladeren van de Mimusops littoralis in het vuur te werpen, die dan een krakend geluid maken, waaraan Biliku een hekel heeft.... De meest werkzame middelen om een storm te doen bedaren, is dingen te doen die Biliku mishagen. Bijenwas branden, in het bos de slingerplanten verwoesten, die aan haar behoren, dit zijn de heldhaftige middelen tegen Biliku's boosheid [1]).

Ik ben niet in staat Mr. Man's verklaring te bevestigen, dat Puluga alwetend is en in werkelikheid zijn er gewoonten, die in tegenspraak zijn met enig zodanig geloof. Als zij yams graven (die aan Puluga behoren), nemen zij de wortel en zetten de „kroon" met de aangehechte stam weer in den grond en verklaren dit door te zeggen, dat zodoende Puluga niet zal merken, dat de yam is weggenomen. Wanneer ze iets doen, dat Puluga mishaagt, schijnen ze te geloven, dat er een mogelikheid is, dat Puluga het niet ontdekt. Er moet worden in acht genomen, dat er geen manier is, om in 't Andamanees het onderscheid uit te drukken tussen „alles" en „veel." Dus kan de verzekering, dat Puluga „alles" weet, even goed vertaald worden: „Puluga weet „veel'"". Tussen deze twee is er geen verschil voor de Andamanees, maar voor ons wel en daarom is 't gebruik van 't woord „alwetend" misleidend [2]).

Over de misdaden die Puluga's toorn opwekken, welke door Man worden opgenoemd, zegt Brown:

Hoewel ik een zeer zorgvuldig en herhaald onderzoek heb ingesteld, ben ik er niet in geslaagd, een inboorling te ontmoeten, die geloofde dat zulke daden als het doden van een man door een ander, of overspel, de toorn van Puluga opwekken. De enige daden waarover Puluga boos wordt, zijn zuiver rituele beledigingen, zoals branden van was enz. [3]).

Brown heeft niet kunnen vinden, dat Puluga boos wordt, als een varken slecht wordt verdeeld, maar spreekt tegen noch bevestigt, dat dit het geval is, als varkensvlees geroosterd wordt.

Brown zegt, dat zowel Tarai als Biliku regen en onweer zenden, maar dat een hevige storm steeds aan Biliku wordt toegeschreven. In dit opzicht is Biliku belangrijker dan Tarai en dit is maar één voorbeeld van het overwicht van Biliku op haar kollega [4]).

Brown verklaart dit hierdoor, dat alleen de gestadige Z. W. wind aan Tarai wordt toegeschreven. Dan behoren de wisselende winden van een cycloon bij Biliku, temeer daar op de Andamanen de cyclonen meest met N. O. wind beginnen [5]).

De boosheid van Biliku in verband met de cicada verklaart hij, doordat dit diertje in de kalme jaargetijden niet te zien is, wel in de stormachtige [6]).

De associatie met honing en was en yams meent hij ook te kunnen verklaren, doordat deze voedingsstoffen alleen te verkrijgen zijn in het halfjaar van de N. O. Moesson.

In sommige vertellingen wordt melding gemaakt van een hevige storm, die Biliku zond en die bijna de hele wereld verwoestte. In alle legenden vinden we Biliku geschilderd als een wezen, wiens toorn te vrezen is, dat de macht heeft om menselik leven en eigendom te verwoesten. Tarai wordt

---

1) blz. 157. 2) blz. 159. 3) blz. 160.
4) blz. 356. 5) blz. 357 en 364. 6) blz. 361.

nooit op deze manier genoemd, omdat de regens van de Z. W. Moesson zulk een macht niet hebben....

Het is duidelik, dat de onzekerheid omtrent de daden van Biliku, 't feit dat niet op haar gerekend kan worden, de strekking heeft om haar van groot gewicht te maken in de ogen der Andamanezen [1]).

Omtrent de sekse zegt Brown, dat de werktuigen van Biliku alle vrouwelik zijn en in haar jaargetijde planten en honing de voornaamste voedingsmiddelen vormen. Vandaar dat Biliku vrouwelik is. 't Tarai-jaargetijde zorgt voor het dierlik voedsel, dat in het andere in mindere conditie is. Vandaar dat Tarai een man is [2]).

Het vuur, dat volgens Man door Biliku geschonken is, is volgens Brown's berichten van haar gestolen. En Brown zegt dan: „Zij (Biliku) is niet, zover uit de verhalen is op te maken, een weldoenster, die door de uitvinding van het vuur de dankbaarheid der mensen geoogst heeft, maar eerder een wezen, waarmee de menselike maatschappij, zowel in de tijden der voorouders als tegenwoordig in oppositie is" [3]).

„De voorstelling van Biliku als vijandig aan de mensheid hangt af van haar positie als de boze storm-zendster, en dit schijnt de meest gebruikelike manier te zijn om haar te beschouwen" [4]).

„Eén van de namen voor het jaargetijde van de N. O. Moesson betekent: het jaargetijde van de overvloed.

Daardoor is Biliku, als de personificatie van dit seizoen, de gever van goede dingen" [5]).

Het was nodig, zeer veel te citeren, om de konklusie zo zuiver mogelik te maken. De citaten uit Brown zijn duidelik in twee soorten te onderscheiden: *a.* die de blote feiten geven; *b.* die de uitlegging bevatten door Brown van de door hem waargenomen feiten. Het is hier de plaats deze auteur hulde te brengen voor de juiste wijze waarop hij feiten en theorie heeft gescheiden. Hoe weinig werkers in het veld weten zich ervan te onthouden, hun eigen theorieën te vlechten door de feiten heen, zodat het bijna ondoenlijk wordt, zich achteraf een oordeel te vormen onafhankelik van die theorie en alleen steunend op de feiten.

Brown heeft terecht ingezien, dat zulk een methode verderfelik is, maar meent, dat daarom theorieën in zijn werk niet behoeven te ontbreken en dat de beschouwingen van de man, die te midden van het betrokken volk geleefd heeft, allicht meer waarde hebben dan van een ethnoloog, die tuis blijft. Dit is volkomen juist, tenminste wanneer de ethnograaf een zo bezonken oordeel heeft als Brown.

---

1) blz. 363. 2) blz. 365—367.

3) blz. 369. Brown schijnt te vergeten, dat hij op blz. 196 van zijn boek zelf een lezing geeft van de *Akar-Bale*-stam, waarin Puluga het vuur aan de eerste mensen geeft.

4) blz. 371. 5) blz. 371.

Overigens is 't natuurlik 't goed recht van ieder ethnoloog fouten of leemten aan te wijzen in Brown's betoog, waar hij die meent te kunnen aantonen.

En dan wil 't mij toeschijnen, dat door Brown niet voldoende verklaard is, waarom Taria zoveel minder genoemd wordt in verband met 't menselik bestaan dan Biliku. Als 't globaal genomen juist is, dat Biliku's jaargetijde de overvloed van planten geeft en Taria's seizoen dat van de dieren is, dan is 't wel vreemd, dat Taria niet met één enkel dier wordt in verband gebracht. Daargelaten nog, dat 't wel onwaarschijnlik lijkt, dat de dieren in slechte conditie zijn in de tijd, dat de plantengroei overvloedig is.

Genoegzaam verklaard is, dat men Taria niet vreest, omdat het tijdens de Z. W. Moesson niet stormt. Vreemd daarentegen is 't weer, dat men wel de attributen van Biliku noemt, waarmee zij weerlicht en donder veroorzaakt, maar niet die van Tarai.

Ik ga hierop tans niet verder in, omdat het erop aankomt of de hoogheid van Biliku, zoals die door *P.* Schmidt is geformuleerd, al dan niet kan worden volgehouden.

En dan kan het oordeel wel niet anders zijn, dan dat Schmidt misleid is door de gekleurde opgaven van Man.

Brown zegt uitdrukkelik, dat Man, waar hij dwaalde, dit zeker te goeder trouw deed. Daaraan zal wel niemand twijfelen. Doch reeds de wonderlike vinding, om de equivalenten van Puluga met een hoofdletter te schrijven moest tot wantrouwen stemmen. Alleen deze hoofdletters vormden al weer een theorie, gevlochten door de ethnografiese gegevens, omdat ze de indruk moesten wekken, dat Biliku was gelijk God, wat Man ook uitdrukkelik zegt.

Het mag zeker verwondering wekken, dat het gehuwd zijn van Puluga met een groene garnaal of paling Man er niet toe heeft gebracht, de hoofdletters in de pen te houden.

Temeer, daar verschillende van P.'s eigenschappen of gewoonten allerminst tot de gedachte voeren, dat hij een hoge plaats inneemt. Men stelle zich voor, dat de christenkerken een gedeelte van 't jaar gesloten werden omreden dat God in die tijd sliep.

Of dat 't verboden was een zeker voedsel te gebruiken, omdat God dat voor zich zelf reserveerde. Hoe zouden dezelfde mensen, die zich warm maken om de overeenkomst tussen Puluga en God aan te tonen, verontwaardigd zijn bij 't horen van dergelijke profanaties over hun eigen God.

Men vraagt zich tevergeefs af, hoe het mogelik is, van een

hoog verheven Wezen te spreken, dat toornt over het branden of smelten van was en over 't roosteren van varkensvlees, dat het gekookt echter wel aan de mensheid gunt.

Het is waar, dat Man ook andere redenen noemt, die de ergernis van Puluga opwekken, zoals overspel en moord, en deze zouden eerder tot de gedachte kunnen voeren, dat de moraal in hogere zin wat uitstaande heeft met Puluga.

Maar juist deze dingen worden door Brown tegengesproken.

Doch zelfs al hadden we Brown niet, dan nog zouden we Schmidt's voorstelling van zaken als gekleurd moeten qualificeren.

Het „Hij is nooit geboren en onsterfelik" wordt bij Schmidt: „Hij is eeuwig naar beide richtingen". Het lijkt ongeveer hetzelfde, maar in werkelikheid is het een misleidende omzetting. Als de inboorlingen zeggen, dat Puluga nooit geboren is, kan dit geen andere betekenis hebben, dan dat een mythe omtrent Puluga's ontstaan niet gevonden wordt en dat dus de inboorlingen op Man's vragen òf zeiden dat Puluga niet geboren was, òf het antwoord schuldig bleven. En dat de Andamanezen zich niet het hoofd breken over een mogelik sterven van een wezen, dat jaar in jaar uit zijn invloed doet gelden, het zou verwondering baren, als 't anders was. De eeuwigheid, waarvoor de mens wel een woord heeft, maar waarvan 't ernstig pogen alleen, om zich een begrip te vormen, hem reeds huiveren doet, heeft met de conceptie van de met vuur werpende Puluga niets uit te staan.

Hetzelfde kan men zeggen van de uiting over de verering van Puluga, welke Schmidt de hoogste noemt, welke de mens presteren kan: de ethiese onderworpenheid. Hij gebruikt hier weer woorden, welke door de ethnografiese gegevens allerminst worden gerechtvaardigd. Want van een werkelike „verering" blijkt ook in Mans boek niets, ondanks de hoofdletters. En als men de uitdrukking: „ethiese onderworpenheid" ontleedt, dan kan deze niet anders betekenen, dan dat men zich bij de onderscheiding tussen 't goede en 't boze niet verlaat op eigen oordeel, maar zich onderwerpt aan de beslissing van een hooggeacht Wezen.

Is zo de verhouding van de Andamanenbewoners tot hun „godheid"? Ik kan niet anders lezen in Man, dan dat de opgesomde misdaden moeten worden vermeden, om Puluga niet boos te maken, d. w. z. om een storm of onweer te voorkomen.

En ze voelen zich zó onderworpen aan deze lichtontvlambare god, dat ze er geen ogenblik aan denken, het smelten van bijenwas na te laten, al kan de Hoog Verhevene dit dan ook niet

uitstaan. Zelfs uit Man blijkt, dat de inboorlingen de Alwetende eenvoudig bedotten, het terugkeren van het daglicht was het gevolg van sluwheid der eerste mensen, nadat „der Schöpfer und höchste Herr der ganzen Welt" hen om een nietig vergrijp van twee vrouwen met duisternis had gestraft.

Maar om de waarheid te benaderen omtrent de religie der Andamanezen, moeten we ons niet tot Man beperken. Gewichtiger dan de vraag of Schmidt het monotheïstiese tintje, dat Man aan het Andamanees geloof gaf, nog wat aandikte, is deze: wat geloven de Andamanezen in werkelikheid.

Uit Man blijkt reeds, dat de Andamanezen soms trachten hun god vrees aan te jagen door hem met het bijten van een slang te dreigen.

Brown raadplegend, zien we, dat deze niets weet van Puluga's boosheid over moord of overspel, ondanks een nauwkeurig en herhaald onderzoek. Dat zij (hij) wel boos wordt, als een aantal met name genoemde planten en dieren worden genomen of gedood. Dat de inboorlingen haar trachten beet te nemen, door de kruin van de yam weer in de grond te zetten na de wortel te hebben uitgegraven. Dat, zo ze tot zulk bedotten geen kans zien, ze evengoed de toorn van Biliku trotseren. Dat de inboorlingen heel rationeel overwegen, liever een storm te trotseren, dan afstand te doen van waardevolle hulpmiddelen. Dat Biliku in zeker opzicht beschouwd wordt als de schenkster van goede dingen. Dat echter in de gedachtensfeer der Andamanezen de vijandigheid van Biliku tegenover de mensheid overweegt.

Dit alles beschouwend en overwegend, welk een zeer ernstig ethnograaf Brown is, kan de konklusie niet anders luiden, dan dat er van hoogheid of verhevenheid van Biliku geen sprake kan zijn.

Aardig zou het geweest zijn, indien de Andamanezen aan hun eigen moraal een zekere sanctie hadden verleend, door ze voor te stellen als opgelegd door een bovennatuurlik wezen. Ware dit het geval, dan zouden er ongetwijfeld een aantal punten van de Biliku-moraal overeenkomen met de wetten van Mozes. Want in geen maatschappij, zelfs niet in één, waarin de polygamie of polyandrie heerst, is overspel getolereerd; voortdurende promiscuïteit is als meerdere vindingen van ethnologen een product der fantasie. Evenmin is er ooit een maatschappij gevonden, hoe primitief ook, waarin stelen geoorloofd was, zo 't niet een vijandige groep gold.

En boven deze uitzondering zijn ook de christenvolken der 20ste eeuw niet verheven. Waar ook de Pygmeeënvolkeren derge-

lijke daden veroordelen, zou rein hypotheties gesproken, de mogelikheid bestaan, dat hun bovennatuurlike wezens toornig werden bij 't niet opvolgen der voorschriften. Maar zelfs dan zou er geen reden zijn om, sprekend over deze bovennatuurlike wezens, „Hij" of „Zij" te gaan schrijven.

Van een dergelijke verhouding tot Puluga-Biliku is echter geen sprake. Het is lang niet onwaarschijnlik, dat Brown's zienswijze juist is, waarin hij het boos worden van Biliku om verschillende daden toeschrijft aan eenvoudige gelijktijdigheidsassociatie van deze daden met storm.

Kent Schmidt de feiten niet, welke pleiten tegen de hoogheid van Puluga? Zeker kent hij ze en hij gaat ze ook geen van alle uit de weg. Ook hier komt hij weer met zijn redenering omtrent de verschillen tussen Noord en Zuid.

Hij vindt, dat Brown, die slechts drie maanden bij de zuidelike stammen doorbracht, dit verschil niet genoeg in het oog gehouden heeft, maar dat toch zo nu en dan uit zijn werk blijkt, dat dit verschil bestaat.

«Er schildert Bilik als im wesentlichen den Menschen feindlich. Dann aber schreibt er: „Yet there is no doubt that at times, and more particularly in the southern tribes, the natives do regard Puluga as the benefactor and even the creator of human race"» [1]).

Schmidt dikt deze passage dan nog aan door te verklaren, dat *alleen* in de zuidelike stammen Puluga de weldoener en schepper is.

Slaan we Brown op de aangeduide plaats (blz. 370) op, dan krijgen we toch wel een ander beeld, dan Schmidt door zijn korte aanhaling geeft. Vollediger staat er n.l. dit:

This view of Biliku as hostile to mankind is not however, absolutely universal, *if we are to accept Mr. Man's account of the myths of the South-Andaman.* Mr. Man describes Puluga as the creator of the world and the benificent ruler of mankind. *Although I could not find a native who held exactly the same views about Puluga as those that Mr. Man represents as being the views commonly held in the tribes he studied* [2]) (Aka Bea en A Pučikwar) yet there is no doubt that *at times* and more particularly in the southern tribes, the natives do regard Puluga as the benefactor and even the creator of the human race." Hierbij tekent hij dan nog in een noot aan, dat Man ongetwijfeld

---

1) Anthropos XVI en XVII, blz. 981.
2) Alle cursivering van mij.

beïnvloed was door de sterke wens, aan te tonen, dat het Andamanese geloof omtrent Puluga in de grond hetzelfde was als het christelike geloof omtrent God [1]).

We zien dus, dat het aanhalen van Brown als getuige geen waarde heeft, omdat zijn verklaring omtrent het verschil tussen Zuid en Noord berust op deferentie tegenover zijn voorganger, wiens getuigenis hij niet wil ontkennen, hoewel zijn eigen waarnemingen er niet mee overeenkwamen. Terwijl bovendien nog de aandacht dient te worden gevestigd op het door mij gecursiveerde *at times*. Want ook volgens Man's berichten is Puluga soms het tegengestelde van een weldoener. Hij zond een vloed die alle mensen doodde, behalve vier, die toevallig in een kano voeren. Als de zuidelike stammen vertellen, dat dit viertal Puluga uit wraak wilde doden, zien ze waarschijnlik niet een weldoener in hem. Evenmin zullen de Andamanezen het als een weldaad beschouwen, als zij om het branden van was of het roosteren van varkensvlees met een storm of onweer gestraft worden.

Schmidt werkt nu het verschil tussen zuidelike en noordelike geloofsvoorstellingen uit op een wijze, die ik niet op de voet zal volgen. Maar als voorbeeld diene dit: In een mythe van de Aka-Bale, dus een zuidelike stam, wordt de afwisseling der moessons verklaard als een strijd tussen Puluga en Daria, die eens grote vrienden waren, maar twist kregen over de vraag, wie de sterkste was [2]). Schmidt, die voor zijn theorie de betekenis van Daria in 't Zuiden zoveel mogelik moet verkleinen en liefst wegwerken, commenteert deze mythe als volgt: „Hier gab es also ebenfalls eine Zeit, wo ein Gegensatz zwischen (Nord)ost und Südwest nicht bestand.[!] Der Gedanke aber, daß nun Daria den Anspruch erhoben hätte, der Größere zu sein, ist zweifellos etwas in der ganzen Mythenliteratur der Andamanesen Einzigdastehendes und kann deshalb nichts ursprüngliches sein . . . Wohl aber würde der Wettstreit begreiflich sein zwischen den beiden geringeren Puluga der anderen Bale-Version, über denen Ein (großer) Puluga steht, der keinen Partner irgendwelcher Art kennt" [3]).

In deze mythe is sprake van 2 broers van Puluga: Jila Puluga (Oost-Puluga) en Kuacho Puluga (West-Puluga) Schmidt vervangt dus in de mythe over de twistenden Daria door Kuacho Puluga en Puluga door Jila Puluga, een kleine operatie, die

---

1) Brown blz. 370—371.
2) Ibid. blz. 151.
3) Anthropos XVI en XVII, blz. 982—983.

verricht wordt, omdat de trots van Daria „einzig dasteht." Maar een dergelijke, totaal willekeurige werkwijze heeft te veel van de Procrustes-methode, welke Schmidt elders aan een tegenstander verwijt, om ernstig genomen te kunnen worden. Neen, stond Schmidt in zijn Pygmeeënboek reeds zwak, toen hij kon steunen op Man en slechts een gedeelte van Brown's resultaten bekend waren; nu deze geheel zijn gepubliceerd moet hij tot gedrochtelike redeneringen zijn toevlucht nemen, om tenminste vol te kunnen houden, dat de voorstellingen der Andamanezen toch eens waren zoals Schmidt zich de oerreligie voorstelt.

Ik weersta de lust, hiervan nog het fraaie voorbeeld te ontleden dat men vindt op blz. 987—988 van Anthropos XVI en XVII.

Keren we tot het Pygmeeënboek terug, dan komen we tot het verhaal van de om de tuin geleide Puluga, dat Schmidt natuurlik ook eenigszins gênant vindt voor diens positie.

Maar zijn redeneerkunst, die voor niets staat, vindt ook hier een uitweg. Hij verklaart, dat blijkbaar twee mythenlagen aanwezig zijn waarin Puluga een geheel verschillende plaats inneemt[1].

Wat 't woord „laag" (Schicht) hier voor zin heeft, is niet duidelik. In de kultuurhistoriese school schijnt men bij voorliefde met zulke overelkaar heenschuivende lagen te werken. Voldoende zou geweest zijn te konstateren, dat er twee mythen aanwezig waren. Maar waar 't op aan komt is, dat Schmidt met een hand-omdraaien kan vaststellen, dat de voor de hoogheid van Puluga bedenkelike mythe de jongste is. Immers Man voegt aan het verhaaltje toe:

„Op deze wijze verklaren zij, dat de woorden voor „nacht" en „rups" dezelfde zijn."

Uit deze vinding van Man, die we geheel voor diens rekening moeten laten, aangezien deze verklaring in het verhaal zelf nergens te vinden is, destilleert Schmidt nu, dat deze mythe jonger is dan de andere.

„Es kann wohl nicht zweifelhaft sein, daß eine Explikationsmythe *dieser Art* nicht die primäre Form der Erzählung über die Schaffung von Sonne und Mond enthält."

En na nog een (zeer twijfelachtige) explicatieve mythe te hebben aangehaald, gaat hij voort:

„So könnten wir auf die Vermutung kommen, daß diese Anthropomorphismen, besonders die irreverenziöser Natur, überhaupt erst der zweiten, jüngeren Mythenbildungsperiode zuzuschreiben wären."[2])

---

1) blz. 202. 2) blz. 203.

Het is schoon gevonden. 't Enige, wat ontbreekt, is het argument, waarom genoemde mythe niet primair kan zijn[1]), benevens enige nadere inlichting omtrent de twee „Mythenbildungsperioden". Wie zijn werkmethode trots de „kultuurhistoriese" noemt, mocht wel iets hebben overgenomen van de exaktheid der historici.

Uit niets valt af te leiden, dat de z.g.n. scheppingsmythen in verschillende perioden zijn gevormd en dat de anthropomorphismen van latere datum zijn. Al zou Schmidt graag zien, dat 't zo was, daarom is 't nog allerminst bewezen. Ook tracht Schmidt de betrouwbaarheid van Brown tegenover die van Man te kleineren. Het is eenvoudig onmogelik, de stromen van woorden, die Schmidt daarbij over ons uitstort, te ontleden en zijn bezwaren te weerleggen. Als voorbeeld diene slechts dat hij Brown's uitdrukkelike verklaring: „Niet alleen 't branden, maar ook 't smelten van was wekt Biliku's toorn op", eenvoudig betwijfelt.

„Daß dagegen auch das (Ein)schmelzen verboten sein könnte, das für die weitere praktische Verwendung des Wachses doch einfach nötig ist, und deshalb regelmäßig auch nach Brown's Darstellung, trotz des Verbotes, geübt wird, ist doch ganz unerfindlich."

Zeker, als men er namelik van uitgaat, dat alleen verkeerde dingen door Biliku's toorn getroffen worden.

Maar dat moest juist worden bewezen.

Dat Puluga-Biliku in werkelikheid slechts boos wordt om zuiver „rituele" beledigingen, zoals Brown zegt, blijkt overduidelik uit Man zelf, indien men slechts de ogen niet sluit voor deze en dergelijke mededelingen.

Immers hoe tracht een Andamanees een stamgenoot te treffen, wie hij een kwaad hart toedraagt? Hij gaat was branden, als zijn vijand aan 't vissen is, in de hoop, dat Puluga's boosheid zal worden opgewekt en dat deze een storm zal zenden, die de niets kwaads vermoedende visser in gevaar zal brengen.

Wat heeft men tegenover dit éne veelzeggende feit aan beweringen omtrent Puluga's alwetendheid, „knowing even the thoughts of their hearts"?

Deze alwetende Puluga, Wiens Hoogheid moet dienen, om het oermonotheïsme te bewijzen, laat zich hier als een machine gebruiken tegen mensen, die niets misdeden, alleen omdat zijn

---

[1]) Dat ze niet de primaire vorm is van de vertelling hoe de *zon* ontstond, is nogal duidelik. Er wordt van uit gegaan dat de zon al bestond, evenals in de scheppingsmythe.

reukwerktuig de lucht van brandende was niet kan uitstaan. Hier is „God" Puluga in dienst gesteld der zwarte magie.

Beziet men in dit licht de verklaring van Schmidt omtrent de „ethiese onderworpenheid" der Andamanezen aan Puluga, „de hoogste verering welke de mens bewijzen kan", dan blijkt overduidelik, hoe de schrijver slechts met voorbijzien of wegredenering van talrijke feiten de hoogheid van de Andamanese god kon construeren. Niet hoog, maar zeer laag denken de Mincopie's zich dit ongestadig, grillig wezen en het is totaal ongeschikt om er een theorie op te grondvesten van oermonotheïsme verbonden met hoge ethiek.

C. Puluga als Schepper.

Man.

Door Puluga is de wereld gemaakt met alle levende en levenloze voorwerpen, uitgezonderd de kwade machten [1]).

In den beginne, nadat de wereld gemaakt was, schiep Puluga een man, wiens naam was Tomo; hij was zwart zoals de tegenwoordige bewoners, maar groter en met een baard. Puluga toonde hem de verschillende vruchtbomen in het bos, dat toen enkel bestond te wòtàemi („de hof van Eden") en dit doende gebood hij hem, van sommige geen gebruik te maken gedurende de regentijd; daarna wees hij hem hoe hij vuur moest maken en gebruiken; dit deed hij door eerst in verschillende lagen twee soorten hout te leggen, chôr en bēr, en dan chana bodo (Moeder Zon) te verzoeken om dicht bij de stapel te komen zitten, totdat ze het had aangestoken, waarna zij terugkeerde naar haar plaats aan de hemel. Tomo werd toen gewezen hoe hij varkens moest koken, die gemakkelik te vangen waren, daar zij in die dagen oren noch neus hadden.

Een andere lezing luidt, dat Puluga kwam met een geest of engel genaamd lachi panga ablola om Tomo te onderrichten, die onder zijn leiding een brandstapel bereidde en daarop hard sloeg; toen was 't vuur ontstoken en panga ablola onderwees hem, hoe hij voedsel moest koken. Omtrent de oorsprong van de eerste vrouw wier naam was: chana elewadi, bestaat verschil van geloof: volgens sommigen schiep Puluga haar, na aan Tomo te hebben geleerd hoe hij in zijn onderhoud moest voorzien; andere zeggen, dat Tomo haar zag zwemmen bij zijn huis en haar riep, waarop zij aan land kwam en met hem leefde; terwijl een derde verhaal haar zwanger doet komen naar Kyd Island, waar zij het leven schonk aan talrijke mannelike en vrouwelike kinderen, welke later de stamvaders werden van het tegenwoordige ras.

Deze legenden schrijven de naam tomola toe aan alle afstammelingen of hun eerste stamouders tot aan de periode van de zondvloed.

Tomo had twee zoons en twee dochters bij chana elewadi; de namen van de eerste waren birola en borola en van de laatste riela en chormila [2]).

Brown.

Er zijn legenden over de oorsprong der mensheid, d. i. van hun eigen ras, want zij erkennen pas sedert kort, dat er mensen van andere rassen zijn;

---

[1]) blz. 89. [2]) blz. 96.

ze noemden vreemdelingen Lau (geesten). Er is echter geen eenstemmigheid in hun geloof, omtrent 't ontstaan der mensen, zelfs niet binnen dezelfde stam [1]).

Een *Aka-Bea*-legende luidt als volgt:

„De eerste man was *Ǯutpu,* hij was geboren binnen in de knoop van een dikke bamboe, juist als een vogel in een ei. De bamboe spleet en hij kwam er uit. Hij was een klein kind. Toen het regende, maakte hij een kleine hut voor zichzelf en leefde erin. Hij maakte kleine bogen en pijlen. Toen hij groter werd, maakte hij groter hutten en groter bogen en pijlen.

Eens vond hij een stuk kwarts en daarmee tatoueerde hij zich zelf. Ǯutpu voelde zich eenzaam. Hij nam wat klei (kot) van een nest van de witte mieren en kneedde het in de vorm van een vrouw. Ze werd levend en werd zijn echtgenote. Ze werd *Kot* genoemd. Ze leefden tezamen in Teraut buliu. Later maakte Ǯutpu andere mensen uit klei. Deze werden de voorvaderen. Ǯutpu onderwees hun het maken van kano's en pijl en boog en het jagen en vissen. Zijn vrouw onderwees de vrouwen het maken van korven en netten en matten en gordels en het gebruik van klei om figuren op het lichaam te maken.

Hetzelfde verhaal wordt verteld in de Aka-Ǯeru, met 't enige verschil, dat zij een andere plaats opgeven waar Ǯutpu geleefd had, n.l. in de Aka-Ǯeru streek.

Van de Aka-Ǯeru verkreeg ik nog een andere lezing van dezelfde legende, hoewel de naam van de stamvader verschillend is. „De eerste man kwam uit de knoop van een *poičo* (sterculia) boom en werd *Poičotobut* (sterculia knoop) genoemd. Hij had geen vrouw en leefde daarom met een mierennest (kot) en verkreeg zo een groot aantal kinderen. Deze waren de eerste Andamanezen en Poičotobut onderwees hun alle kunsten en gewoonten.

Poičotobut leefde te Boroy-Buliu (in de Aka-Ǯeru-streek).

Een Aka-Ǯeru-man vertelt: *Tarai* was de eerste man. Zijn vrouw was *Kot.* Ze leefden te Tarai-erapoy (= het hol van Tarai). Hun kinderen waren Tau (de hemel), Boto (wind), Piribi (storm) en Air (het schuim van de ruwe zee) [2]).

Een geheel verschillende legende, waarvan ik echter geen gedetailleerde lezing kon krijgen, vindt men ook in de Aka-Ǯeru-stam. Het eerste levende wezen was *Maia-Čara.* Hij maakte de aarde en zorgde dat ze bevolkt werd met bewoners. Hij maakte ook zon en maan. In het laatste gedeelte wordt Čara genoemd als een mythies wezen, verbonden met de zon, met daglicht en mooi weer. Eén van de berichtgevers zei, dat Čara een vrouw Nimi had (een gewone persoonsnaam) en dat zijn kinderen waren: Ceo (mes), Ino (water), Loto en Luk. Volgens het gewoonlik gehoorde verhaal maakt Maia Čara elke dag het licht [3]).

In de *Aka-kede*-stam kon Brown geen gedetailleerde legende verkrijgen omtrent 't ontstaan der mensheid. Eén zei, dat Biliku de wereld en de eerste mannen en vrouwen maakte [4]).

In de Aka-Kol- en A-Pučikwar-stammen bestaan verscheidene lezingen van een legende, die de monitor-hagedis tot voorvader van het Andamanese ras

---

1) blz. 191. 2) blz. 192. 3) blz. 193. 4) blz. 193.

maakt. In geen enkele wordt vermeld, hoe de hagedis zelf ontstond. Eén Aka-Kol man vertelde: „Toen *Ta Peti* (mijnheer monitor-hagedis) *aka-goi* was (d. i. ongehuwd, maar volledig geïnitieerd ging hij naar 't bos op de varkensjacht. Hij klom in de Dipterocarpusboom en bleef daarin hangen. Beyan (civetkat) vond hem daar, hangende in de boom. Zij bevrijdde hem, en hielp hem naar beneden. De twee huwden. Hun kinderen waren de *Tomo-la* (de voorouders [1]).

Een andere legende, die vertelt hoe de monitor-hagedis een vrouw verkreeg werd me bij meer dan een gelegenheid verhaald door de A-Pučikwar. „De eerste van de *Tomo-la* was *Ta Petir* (mijnheer monitor-hagedis). Hij leefde te Tomo-la-tog. Eerst had hij geen vrouw. Eens toen hij aan 't vissen was, vond hij een stuk zwart hout van de soort, *Kolotat* genoemd. Hij vond het in de kreek en bracht het naar zijn hut, waar hij het op het kleine platform boven het vuur legde. Hij zette zich bij 't vuur en boog zich over zijn werk, 't snijden van een pijl. Zo zag hij niet wat er gebeurde. Na een poosje hoorde hij lachen, hij keek op en zag toen, dat het stuk hout in een vrouw veranderd was. Hij stond op en trok haar van 't platform, zij ging naast hem zitten en werd zijn vrouw. Zij kregen een zoon *Poi* genaamd (een soort vogeltje, misschien een specht) en daarna nog vele kinderen. Ze leefden tezamen een lange tijd te Tomo-la-tog. Eens ging *Ta-Petie* vissen en werd in de kreek betoverd. Hij veranderde in een *Kara-duku* [2]).

Nog een andere *A-Pučikwar*-legende vertelt, hoe Ta-Petie een man de genitaliën afsneed en hem zo tot een vrouw maakte. Hun kinderen waren de *Tomo-la.*

A-Pučikwar stam. De eerste man was Tomo of Toma-la. Een lezing: Tomo maakte de wereld en bevolkte ze met de voorouders. Hij maakte de maan (Puki) die zijn vrouw is. Zij vonden alle vaardigheden van de Andamanezen uit en onderwezen ze aan de voorouders. Na zijn dood ging Tomo naar de hemel, waar hij nu is. Tomo zendt het mooie weer, Bilik het slechte. In de wereld waar Tomo nu leeft, is 't altijd dag en mooi weer. Als mensen sterven, gaan hun zielen naar de hemel en leven bij Tomo. De man, die dit verhaal deed, zei, dat hij niet wist hoe Tomo ontstond, maar hij was zeker ervan, dat niet Bilik hem gemaakt had. Eerst kwam Tomo en daarna Bilik. De Andamanezen zijn allen kinderen van Tomo [3]).

Andere lezing in dezelfde stam: „Tomo was gemaakt door Bilik, Tomo had een vrouw *Mita* (duif en zij waren de stamouders van de Andamanezen [4]).

Nog enkele iets afwijkende lezingen van deze stammen laat ik weg.

Aka-Bale: Puluga maakte de eerste van de voorouders. Hij maakte een man en een vrouw *Nyali* en *Irap.* Hij gaf hun vuur en onderwees hun, hoe ze jagen en vissen moesten en hoe ze bogen en pijlen, korven en netten moesten maken. De plaats waar zij leefden wordt *Irap* genoemd.

Anders: De eerste man was *Da Duka* (mijnheer monitor hagedis) en zijn vrouw *In-Bain* (mevrouw civet-kat) [5]).

Dit zijn de berichten omtrent de schepping der Andamanezen. Ze spreken voor zich zelf. Tenzij men Brown voor een aartsbedrieger wil houden, die de velerlei lezingen zelf maakte, blijft

---

[1]) blz. 193. [2]) blz. 194. [3]) blz. 195. [4]) blz. 195. [5]) blz. 196.

er van de hoge positie van Puluga als Schepper bitter weinig over. Hij deelt de eer met Ǐutpu, Poičotobut, Tarai, Maia Cara, Ta Petie en Tomo. Tot in dezelfde stam heeft men twee scheppers.

En wat vooral opvalt in de verhalen omtrent 't ontstaan van mensen en wereld, dat is de huiselike wijze van voorstelling. Er is geen zweem van ontzag voor de schepper. Niet, dat zulk een ontzag te verwachten was bij zulke primitieve mensen. De schepping boezemt slechts eerbied in aan degenen, die vervuld zijn van de grootheid van het Heelal. Bij deze primitieve mensen kan men hoogstens verwachten, dat zij de bovennatuurlike macht van de maker bewonderen. Maar zelfs dit blijkt niet. Ze schijnen het scheppen van de eerste mensen een niet zo buitengewoon werk te vinden.

Opvallend is de tegenstelling tussen de onopgesmukte vertelsels, zoals Brown die geeft en het suggestieve „In den beginne", van Man, die verder zoveel mogelik in de trant van het bijbelverhaal blijft en een overeenstemming constateert tussen het Andamanen-woud en de Hof van Eden. Ongetwijfeld heeft hij bij de bomen, waarvan de vruchten door Puluga verboden werden, ook gedacht aan de boom der kennis des goeds en des kwaads.

Man mag zo'n ernstig onderzoeker zijn als men wil, niemand kan ontkennen, dat hij de verhalen niet precies geeft, zoals hij ze gehoord heeft, maar dat hij ze kleurt in christelikmonotheïstiese zin.

Brown's reportage wekt ook daarom zoveel meer vertrouwen dan die van Man, omdat hij al de verschillende lezingen geeft, die hij heeft vernomen, terwijl Man ze samenvoegt tot een geheel. De „few discrepancies in their accounts of the creation and origin of the human species" geeft hij niet, omdat de verhalen in „the main features all agreed".

Gaarne had de lezer die „descrepancies" voor zich gezien, om te beoordelen, hoever de overeenstemming gaat. Als deze zéér groot is, moet Man heel wat minder informaties gehad hebben dan Brown.

Beziet men al de verschillende „scheppers" waarvan Brown vernam, dan verdwijnt het laatste beetje eerbied, dat men na kennisneming van de op aarde neerzittende zon en van de oor- en neusloze primaire varkens, voor de schepping van Puluga nog mocht hebben overgehouden.

De verhaaltjes over de eerste mensen zijn fantasieën over 't grijs verleden, die niet hoger staan, dan de Europese over Klein-Duimpje of Roodkapje.

En hoewel toch in alle stammen Puluga-Biliku bekend is, kan er geen sprake zijn van een algemeen aan hem toegekende scheppersfunctie. Dat het „Hoogste Wezen" overal bij de Pygmeeën „der Schöpfer und höchste Herr der ganzen Welt" zou zijn, moet met het oog op Brown's onderzoekingen ten stelligste worden tegengesproken.

Fantasietjes omtrent de eerste mensen, waarin ook de verbinding met het dierenrijk telkens tot uitdrukking komt, zodat ook hier misschien sporen van totemisme te vinden zijn, ziedaar de scheppingsverhalen der Andamanezen.

Gewichtig is ook, in verband met de weidse termen van Pater Schmidt, dat de Andamanezen bij deze verhaaltjes slechts denken aan het ontstaan hunner eigen voorouders en geenszins aan dat der gehele mensheid, aangezien zij vreemdelingen steeds als geesten beschouwden.

D. Het contact met Biliku.

Man.

Er zijn geen vormen van aanbidding of religieuze riten [1]. .... hij (Puluga) verlaat zelden zijn huis, behalve in de regentijd; dan daalt hij op de aarde neer om zich van bepaalde soorten van voedsel te voorzien; hoe dikwijls dat gebeurt, weten zij niet, daar hij tegenwoordig onzichtbaar is [2].

De laatste keer, dat de Andamanezen Puluga gezien hebben, was na de grote vloed, waarmee hij de mensen bestrafte wegens ongehoorzaamheid. Twee mannen en twee vrouwen overleefden het. Ze waren verbitterd op Puluga wegens het doden van hun vrienden.

Daarom, toen ze hem eens te Tolokotimi ontmoetten, besloten ze hem te doden, maar ze werden ervan afgehouden door Puluga zelf, want hij verzekerde hun, dat hij zo hard als hout was en niet gewond kon worden door hun pijlen en dat elke poging om hem het leven te benemen, hem zou doen besluiten, ze allen te vernietigen. Na ze zo weer door deze verzekeringen tot onderwerping te hebben bewogen, legde Puluga hun uit, dat ze de zondvloed over zich gebracht hadden door halsstarrige ongehoorzaamheid aan de strikte geboden, die hij gegeven had en die door hun voorvaderen steeds waren in acht genomen, en hij deelde hun mee, dat een herhaling der overtredingen onvermijdelik zou leiden tot hun gehele vernietiging. Er wordt gezegd, dat dit de laatste gelegenheid was, waarbij Puluga zichzelf zichtbaar maakte of enige gemeenschap met hen hield, maar de waarschuwing die hij toen gaf is niet vergeten, en de eilandbewoners zijn tot de huidige dag strikt in het nakomen van zijn bevelen [3].

Temple.

Het is niet nodig, hem (Puluga) te verzoenen, hoewel daden, die hem mishagen vermeden worden uit vrees voor schade aan de bosproducten [4].

---

1) blz. 88. 2) blz. 90. 3) blz. 98—99. 4) blz. 363.

Dit is alles wat over contact tussen de Mincopies en Puluga te vinden is. Geen gebed, geen offer wordt bij enige schrijver vermeld.

Dit belet Pater Schmidt niet, te verkondigen, dat aan Puluga een eerstelingsoffer gebracht wordt.

„Auch sollen sie während der ersten Hälfte der Regenzeit keinerlei Yams oder andere eßbare Früchte essen; wenn sie es tun — wie die ersten Menschen es taten — so erfolgt wiederum eine Sintflut. Angeblich braucht Puluga diese Früchte zu seiner eigenen Nahrung, aber es kann kaum zweifelhaft sein, daß wir es hier mit einer Art *Primitialopfer* zu tun haben, da die Pflanzen natürlich bei Beginn der Regenzeit wieder frischer zu sprießen beginnen, und somit die in der ersten Hälfte der Regenzeit reifenden Früchte die Erstlingsprodukte der Natur sind. Es is im höchsten Grade interessant daß hier die Sünde der ersten Menschen eine Verweigerung des Primitialopfers war" [1]).

Ik geloof niet, dat de ethnologie gebaat is met dergelijke fantastiese onderstellingen, welke culmineren in de laatste zin. Een verbod om iets te gebruiken pleegt men geen offer te noemen, en een overtreding van zulk een gebod kan niet gekarakteriseerd worden als 't weigeren van een offer.

Men zou deze vinding van Schmidt stilzwijgend voorbij kunnen gaan, ware het niet, dat in allerlei recente ethnografieën van katholieke geesteliken van eerstelingsoffers gesproken wordt, ook waar dit klaarblijkelik slechts met totale verdraaiing van de zin van het woord mogelik is. Ik kom hierop later terug.

Om echter de betekenis van het verbod van yam-graven zoveel mogelik te benaderen, moeten we nog even Brown aanhalen.

„Wat betreft de planten door Man genoemd, geen van deze is bruikbaar voor voedsel gedurende het eerste deel van de regentijd. In deze tijd zijn de yams niet gevormd, de pit van de Caryotapalm is niet rijp en oneetbaar en de enige bruikbare zaden van de Entada zouden zijn die van het vorige seizoen, welke niet gevallen waren, of die op de grond gelegen hadden zonder ontkiemd te zijn.

Zo betekent het verbod, dat Man noemt, niets!

„Er kan echter worden opgemerkt, dat het een gemakkelik waarneembaar feit is, dat de inboorlingen het verzamelen van dit plantaardig voedsel gedurende het latere deel van het koude

1) Pygmeeënboek blz. 195.

jaargetijde (d.i. van Oct.—Dec.) beschouwen als een daad, die Biliku beledigt. Ik was zelf in staat dit bij verschillende gelegenheden waar te nemen, zoals eens, toen ik heel aan 't eind van de regentijd, nog onbekend met dit geloof, een inboorling vroeg voor mij een van de vruchten van de Entada af te snijden als een botaniese merkwaardigheid, waarop de man, na aan mijn verzoek voldaan te heben, me uitlegde, dat er de volgende dag waarschijnlik een storm zou komen als gevolg van onze daad" [1].

Brown meent, dat het denkbeeld van Biliku's boosheid bij 't opgraven van yamwortels een gevolg is van het feit, dat bij 't rijpen der wortels het weer stormachtig is. Aangezien storm een bewijs is van Biliku's boosheid, is door associatie de gedachte opgekomen van Biliku's verbod om yams te graven [2].

Hoe dit zij, van een offer aan Biliku-Puluga is geen sprake; van een eerstelingsoffer dus evenmin.

Biliku's enig contact met de mensen is zijn uiting van boosheid, de storm, die hij over hen laat woeden. En belangrijk is, dat alleen storm, onweer en watervloeden van zijn boosheid getuigen. Waar hij een „misdaad" bestraft, doet hij dit dus nooit individueel, maar laat het hele volk lijden voor wat één misdeed; mogelik ook wordt de „„misdadiger" in 't geheel niet gestraft, maar wel een geheel onschuldige; we hebben gezien, dat sommige Andamanezen daarop zelfs spekuleren om een vijand te treffen.

Wat aangaat de wijze waarop Schmidt beredeneert, dat de Mincopies ook wel tot Puluga zullen bidden, ondanks de eenstemmige ontkenningen der betrokken ethnografen, ze is nog veel zwakker dan 't betoog omtrent het eerstelingsoffer. Hij vindt, dat die ontkenningen niet zoveel waarde hebben; en hij heeft iets positiefs ook: Puluga schiep zon en maan op Tomo's [3] verzoek. Welnu, als Tomo een verzoek tot Puluga richtte, waarom zouden de tegenwoordige Andamanezen het dan niet doen [4]. Op de volgende bladzijde konstateert hij dan, dat hij het gebed bij de Andamanezen heeft vastgesteld [5]. Wie echter het woord vaststellen in de gewone betekenis gebruikt, kan zeggen: er is vastgesteld, dat tussen de Andamanezen en het wezen, dat hun enige god heet te zijn, van geen ander contact sprake is, dan dat hij straffend optreedt voor daden, die met ethiek niets uitstaande hebben.

---

1) blz. 153—154. 2) blz. 358—359. 3) De eerste mens.
4) blz. 198. 5) blz. 199.

Konklusie.

Uit het materiaal, dat ik tot hiertoe heb aangevoerd, blijkt duidelik:

dat bij de Andamanezen geen monotheïsties geloof te vinden is;

dat niet de minste waarschijnlikheid bestaat, dat het er ooit geweest is;

dat het wezen, hetwelk als „supreme being" zou kunnen worden aangeduid, allerminst een verheven positie inneemt en de aanduiding met „God" misplaatst moet worden geacht;

dat het de funktie van schepper deelt met verscheidene andere wezens;

dat van eerbied der inboorlingen voor dit wezen weinig sprake is en nog veel minder van ethiese onderworpenheid.

Derhalve kunnen de religieuze voorstellingen der Andamanezen niet dienen om oermonotheïsme te bewijzen of waarschijnlik te maken.

IV. DE RELIGIE DER SEMANG-PYGMEEËN VAN MALAKKA.

A. De literatuur.

De belangrijkste ethnografiese werken over Malakka, die gegevens omtrent de religie bevatten, zijn:

H. W. Skeat and Ch. O. Blagden: *The pagan races of the Malay-Peninsula* (2 dln, 1906).

R. Martin: *Die Inlandstämme der malaiischen Halbinsel* (1905).

Het nuttige werk der beide Engelsen bevat, behalve het resultaat hunner eigen waarnemingen, het bewerkte materiaal van de vroegere auteurs omtrent Malakka; een uitvoerige bibliografie is eveneens opgenomen.

Wat de religieuze voorstellingen der Semang betreft, voor een groot deel zijn we aangewezen op het werk van de Deen Hrolf Vaughan Stevens, die in opdracht van het *Königliches Museum für Völkerkunde* te Berlijn en de *Virchow-Stiftung* in 1891 een reis naar Malakka maakte en er geruime tijd vertoefd heeft. Zijn rapporten werden door verschillende bewerkers uit het Engels in het Duits vertaald; door A. Grünwedel in de *Veröffentlichungen* van genoemd Museum [1]) en in 't *Zeitschrift für Ethnologie* XXV en XXVI (1893 en 1894).

Het is zeker te betreuren, dat de keuze van genoemde inrichtingen op Stevens gevallen is. Zijn fantasie schijnt meer ontwikkeld te zijn geweest, dan voor een objektief waarnemer van sociale verschijnselen wenselik genoemd mag worden.

Skeat zegt van hem, dat de mensen, die hem goed kenden, betwijfelden of hij wel Stevens heette; dat hij zich professor noemde, hoewel hij zelfs niet de geringste wetenschappelike opleiding had genoten; „he was uneducated and ignorant in many ways to a quite remarkable degree" [2]); bovendien werd hij algemeen voor een bluffer gehouden, wat hij vooral te wijten schijnt te hebben aan zijn „afterdinner" verhalen [2]).

---

1) Materialien zur Kenntnis der wilden Stämme auf der Halbinsel Malâka; Veröffentlichungen Band II 1891, Heft 1—2. Band III 1892, Heft 3—4.

2) Pagan races, blz. XXVI en XXVII.

Ook Martin wantrouwt hem, terwijl Grünwedel's opmerkingen in de Veröffentlichungen herhaaldelik blijk geven van de moeilikheid, om Stevens' rapporten getrouw weer te geven. Dit alles kan echter nog geen aanleiding zijn, om de berichten van deze ethnograaf eenvoudig ter zijde te leggen. Wat zijn gebrek aan opleiding betreft, hij heeft dit gemeen met het merendeel der ethnografen. Al te vaak is de volkenkunde aangewezen op verhalen van reizigers, die vóór hun reis nooit de wetenschap beoefenden. Toch hebben zij vaak juiste waarnemingen gedaan. Skeat meent, dat ook Stevens' berichten veel waardevol materiaal bevatten en zijn gegevens omtrent de religie der Semang berusten er dan ook grotendeels op.

Natuurlik is 't uiterst moeilik, waarheid en toevoegingen van elkaar te onderscheiden, als de waarnemingen niet met die van andere ethnografen kunnen worden vergeleken. Waar echter herhaaldelik blijkt, dat zij overeenstemmen, als kontrolering wel mogelik is, mogen de niet kontroleerbare berichten niet zonder meer waardeloos worden geacht, als ze het merk der onbetrouwbaarheid niet in zich zelf dragen.

Reeds in het begin van dit werk heb ik de aandacht gevestigd op het feit, dat een aantal katholieke volkenkundigen, vrienden van Pater Schmidt, uitgezonden zijn ter verdere bestudering van Pygmeeënvolkjes. Onder deze reizigers behoort ook *P.* P. Schebesta S. V. D., die de Semang voor zijn rekening nam. Ik betreur, dat ik hier geen gebruik kan maken van de uitgewerkte resultaten van zijn reis, welke nog niet zijn verschenen.

Echter zijn de voorlopige berichten, die hij aan Pater Schmidt zond, door deze gepubliceerd in Anthropos XVIII en XIX (1923—1924 Heft 4, 5, 6) en XX (1925 Heft 3 en 4) onder de titels: *Über die Semang auf Malakka* en *Die Forschungsexpedition von P. P. Schebesta bei den Semang-Pygmäen und den Senoi-Pygmoiden auf der Halbinsel Malakka.*

Ik zal in het verder verloop van mijn werk gelegenheid hebben, te wijzen op het bedenkelike van het uitsluitend uitzenden van mensen, die vooringenomen zijn voor het denkbeeld van een primitief monotheïsme en wier absolute onpartijdigheid daarom ernstig in twijfel moet worden getrokken. Zo ook Schebesta's beschouwingen in dit licht zullen moeten worden bezien, dan valt daarentegen in 't oog, dat zijn korte berichten in Anthropos een betrouwbare indruk maken en gegeven worden zonder veel kommentaar, die de indruk van de feiten zou moeten versterken of verzwakken.

B. De opvatting van P. W. Schmidt.

Schmidt heeft natuurlik voor zijn Pygmeeënboek het materiaal van P. Schebesta niet kunnen gebruiken. Hij heeft geput uit de beide delen van Skeat-Blagden en ontleende daaraan ook de berichten van Vaughan Stevens, gebruikte dus niet de uitgave van diens rapporten door Grünwedel, waardoor hij van diens korte toevoegingen aan Stevens' tekst geen kennis heeft genomen.

Uit de hem bekende gegevens trekt hij de volgende konklusies:

„Nicht verschwommen und schemenhaft, sondern in bestimmter Deutlichkeit erscheint hier ein höchstes Wesen" [1]).

„Um die höchst merkwürdige Stufe der religiösen Entwicklung, welche die Semangpygmäen einnehmen, vollständig zu würdigen, ist es nahezu notwendig, die religiösen Verhältnisse auch ihrer Nachbarn, der pygmoiden Senoi und der schon großwüchsigen Stämme der Jakun (Belandas) kennen zu lernen. Denn während vom kulturellen Standpunkt aus die Stufenleiter von unten beginnend, lauten muß: Semang, Senoi, Jakun, zeigt die religiöse Entwicklung so ziemlich das ganz entgegengesetzte Bild, so daß die ganze Tatsachengruppe, die sich uns hier darstellt, geradezu einen *locus classicus* gegen Tylors animistische und überhaupt gegen die meisten modernen Entwicklungstheoriën abgeben zu wollen scheint [2]).

„. . . deutliche Anerkennung und Verehrung eines höchsten Wesens, so gut wie gar kein Manismus und Animismus auf der zeitlich wie anthropologisch und kulturell primitivsten Stufe, bei den Semangpygmaën" [3]).

Aldus luidt Pater Schmidt's samenvatting omtrent de religieuze voorstellingen der bewoners van Malakka. En zijn tekening is suggestief: we zien het monotheïsties geloof vervallen bij 't toenemen van de anthropologiese en kulturele ontwikkeling: een naar boven en een naar beneden leidende ladder kruisen elkaar.

Het is jammer, dat de schrijver bij dit schema geheel vergeten schijnt, dat hij één van de voorvechters is van de kultuurhistoriese methode, welke er steeds naar streeft, de herkomst der kultuurgoederen vast te stellen. Het is, alsof hij een soort evolutie aanneemt in omgekeerde zin, n.l. een degeneratie van de religie naarmate de materiële kultuur uitgroeit. En dat, terwijl hij indertijd een zeer geprezen studie heeft geschreven over het verband tussen de talen van het Maleise schiereiland en de Mon-Khmer-talen van Achter-Indië. Een studie, die hij in het

---

1) Pygmeeënboek blz. 221.
2) Ibid. blz. 219.
3) Ibid. blz. 228.

hoofdstuk over de Semang-religie bijna geheel laat rusten. Als er ooit aanleiding bestond, de herkomst van kultuurgoederen nauwkeurig na te gaan, dan was het zeker voor Malakka, waar invloeden van buiten elkaar in tal van richtingen gekruist hebben. Dat Schmidt de noodzakelikheid hiervan niet opperde, doch eenvoudig de Semang als primitief aannam, moet hem, de kultuur-historicus bij uitnemendheid, als een fout worden aangerekend.

Zijn andere fout is, dat hij de ethniese toestanden veel te eenvoudig voorstelt. Men krijgt van zijn werk de indruk, dat de bevolking van Malakka in drie scherpafgescheiden groepen te verdelen is, met drieërlei religieuze voorstellingscomplexen, een wijze van voorstelling, die allerminst klopt met de feiten.

C. Zijn de Semang een oervolk?

Het is vooral aan de verdienstelike anthropologiese arbeid van R. Martin te danken, dat er enige orde is gekomen in de chaos der benamingen van de stammen op Malakka, een chaos die geschapen werd doordat elk der ethnografen weer andere namen gebruikte dan zijn voorgangers.

Naar de physiese kenmerken verdeelt Martin de inboorlingen (afgezien van de later ingedrongen Maleiers) in drie groepen: een *Ulotriche* groep, waartoe de Semang of Mendi of Menik en de Pangan behoren; een *Kymotriche* groep: de Senoi; en een *Lissotriche* groep (gemengde stammen met primitief-maleise basis), waartoe hij de Blandas, de Besisi, de Mantra en de Jakun rekent. Skeat sluit zich hierbij aan, gebruikt alleen de naam Sakai inplaats van Senoi; de 3de groep noemt hij Jakun.

Voor de negritiese Semanggroep geeft Skeat als standaard-lichaamslengte aan: 1491 mm voor de mannen en 1408 mm voor de vrouwen; ze zijn brachy- tot mesocephaal; huidkleur van donker koperkleurig of chocola-bruin tot glinsterend zwart (shiny black); 't haar wollig, neus breed en plat [1]).

Van de Sakai (Senoi) zegt hij, dat zij ongetwijfeld iets groter zijn dan de Semang (hij geeft geen maten). Ze zijn dolichocephaal. De huidkleur is zeer verschillend van zeer donker bruin tot licht geelachtig bruin, veel lichter dan die van de Maleiers. Het haar is lang, zwart en lokkig, de neus gewoonlik enigszins fijn en smal [2]).

De Jakun schijnen iets langer dan de Senoi. Ze zijn brachy-

---

1) Skeat-Blagden I, blz. 34—35.
2) Ibid. blz. 35—36.

cephaal. Huidkleur donker koperkleurig, ongeveer als de Maleiers, maar iets donkerder. 't Haar is sluik, lang en van een blauwachtig zwart. De neus is dik, plat en kort met wijde neusgaten [1]).

Martin geeft van de beide laatste groepen tabellen van de lichaamslengte, zowel uit eigen waarnemingen als uit die van andere schrijvers. Hij komt tot de konklusie, dat alle groepen klein van postuur zijn, maar wijst toch de naam pygmeeën af, op grond van 't feit, dat heel Zuid- en Oost-Azië kleine mensen bevat en er geen wezenlik onderscheid in lichaamslengte is tussen b.v. Japanners of Wedda's en Senoi [2]).

Uit Martins lijsten blijkt, dat slechts bij één van de opgegeven 9 Senoistammen het gemiddelde der mannen onder de 150 cm ligt en wel 149,5. Bij de Semanggroep bij 1 van de 9. Slechts bij één door Logan onderzochte groep, waarvan het aantal echter niet opgegeven wordt, blijft de minimum lengte onder de 150 cm [3]).

Er schijnt dus wel enig verschil te zijn, maar in elk geval is het niet groot. Zeker niet groot genoeg om de Semang wèl, de Senoi nièt tot de Pygmeeën te rekenen. Daarbij komt nog dat de brachycephalie, door *P.* Schmidt zo nadrukkelik als kenmerk der Pygmeeën aangegeven, door Martin voor de Semang ontkend wordt. Hij zegt, dat er tussen Semang en Senoi in dit opzicht geen karakteristiek onderscheid bestaat. „Beide Varietäten haben eine mittlere Kopfform, mit Ausnahme des gemischten südlichen Stammes der Besisi, der sich durch Brachykephalie auszeichnet. Zu dem ganz gleichen Schluß führte auch die Beschreibung. Nur in 3 Fällen wurde der Kopf, von der Norma verticalis betrachtet, als länglich bezeichnet, und nur bei 4 Individuen findet sich die Bemerkung: „länglich bis oval". Alle übrigen Individuen finden sich in den folgenden Gruppen:

Kopfform, in der Norma verticalis betrachtet:

oval	24	Individuen
oval bis rundlich	42	„
rundlich	30	„

In die letztere Gruppe fallen mit 2 Ausnahmen sämtliche Besisi, während alle Semang-Köpfe als „oval" bezeichnet wurden. Da ich die Kopfform nicht nur mit dem Auge, sondern auch sorgfältig durch Abtasten mit den Händen feststellte, so dürften obige Termini ziemlich genau den Eindruck wiedergeben, den dieselbe auf den Beschauer machte" [4]).

---

[1]) Ibid. blz. 36—37.
[2]) Martin, blz. 235—237.
[3]) Ibid. blz. 232—234.
[4]) Ibid. blz. 346.

Kennen we dus de drie hoofdtypen der bevolking van Malakka, zo wil dit volstrekt niet zeggen, dat de ethnografie van het schiereiland een eenvoudig beeld vertoont. Over de namen der stammen heerst nog steeds verwarring. Niet alleen gebruiken de verschillende ethnografen verschillende namen voor dezelfde stammen, maar ook dezelfde namen voor verschillende stammen. Bovendien heerst er verschil van mening over de vraag, of een of andere stam tot de Negrito's behoort, dan wel gemengd is.

Vaughan Stevens noemt in Veröffentlichungen III de Negrito's „*Menîk*" en hij verdeelt ze in de oostelik wonende *Orang Panggang* en de meer zuidwestelik gevestigde *Semang*. De laatste verdeelt hij weer in *Kensiu*, *Kin-ta*, *Belum* en *Bong* [1]).

De Siamezen noemen de Panggang ook Semang. De Panggang spreken van zichzelf altijd als Menik [2]).

Grünwedel tekent aan dat De Morgan [3]) de Panggang *Sömang* noemt.

Schebesta echter meent dat Morgan's Semang aan de Pluss wonen d. i. veel zuideliker [4]).

Martin noemt de West-Semang *Mendi.*

Schebesta zegt: „Gibt es irgend welche Pangan? Ich glaube heute nicht daran" [5]).

Skeat noemt de Oost-kust-Negrito's *Pangan*, ongeveer dus als Stevens. Van de naam *Semang* zegt hij: „Negrito-stammen van het Maleise Schiereiland in 't algemeen (ook speciaal van de Westkust-Negrito's). Ze worden ook *Menik*, *Meni*, of *Mĕndi* genoemd door hen zelf (= Martin's Mendi)."

Schebesta: „De *Sabub'n* noemen zich *Sema'*, d. i. inboorlingen, als tegenovergestelde van vreemdelingen. Dit geldt dus van een mengstam.

De *Jahai* noemen zich *Mu'ra*, wat dezelfde betekenis heeft.

De *Kensiu* noemen zich *Meni'* en dat heeft ook dezelfde betekenis. Uit het Sema' is naar mijn mening het tegenwoordige Semang geworden. Ik hoorde weliswaar van een Sabub'n, dat de Semang van de Pluss Semang genoemd worden. Dat kan echter een Maleise aanduiding zijn" [6]).

Om de menging te belichten, ga ik het reisbericht van Schebesta na.

„Hätten Annandale und Robinson auch andere Gruppen der *Jahai* besucht und nicht nur jene, die nahe Temengor liegen,

---

1) Veröffentlichungen III, blz. 95. 2) Ibid. blz. 98.

3) Voyage d'exploration dans la presqu'île malaise.

4) Anthropos XX, blz. 728. 5) Ibid. blz. 724. 6) blz. 724.

sie hätten die Jahai niemals als Mischstam bezeichnen können. Für mich gelten heute die Jahai als ein Typus echter Semang; ob die Kensiu noch reine Semang sind, möchte ich bezweiflen" [1]).

„Die *Sabub'n;* anthropologisch sind sie Negrito's . . . Mein bisheriger Eindruck ist dieser, daß die Jahai dunkler sind und vielleicht kräftiger gebaut. Jedenfalls gibt es unter den Jahai nicht so viel helle Individuen und unter den Sabub'n nicht so stark dunkle. Das krause Haar ist bei beiden die Regel. Ethnographisch sind die Sabub'n Semang."

Die Sabub'n sprechen Sakai. Sie werden von den Jahai nicht verstanden und umgekehrt [2]).

De *Ple:* Sie sprechen einen Sakai-Dialekt; sie sind aber keine Sakai. Sie stellen antropologisch nach meinen bisherigen knappen Beobachtungen einen Mischstam dar. Ethnographisch rücken sie von den Semang weiter ab als die Sabub'n.

Die *Kenta* sind anthropologisch reine Negrito's, sie werden aber schnell malayisiert. Sprachlich ist zu melden, daß das Vokabular von dem der Jahai stark verschieden ist; grammatikalisch ist es gleich . . . [3]).

Ple-Temiar. Es kann kein Zweifel bestehen, daß die Ple-Temiar eine Mischrasse sind. Sie sind größer als die Negrito und vor allem heller. Richtiger muß man sagen, daß die Ple mehr Prozent helle Individuen aufweisen als dunkle, während die Temiar mehr dunkle Individuen haben als helle. Die dunkle Individuen kann man jedoch dadurch von den Negrito unterscheiden, daß sie weniger negroiden Ansehen haben und daß zumal das Haar verschieden ist. Dabei soll natürlich nicht gesagt werden, daß keine negroiden Typen unten ihnen vorkommen. Die Farbe der hellen Individuen erinnert sehr an das Chinesengelb, vielleicht ist sie noch ein wenig heller [4]).

Batek Nogn. Anthropologisch sind die von mir studierten Nogn gute Negrito-typen, dennoch ist ein großer Prozentsatz Mischlinge unter ihnen. Sowohl die Jakod'n als auch die Negrito sagten mir, daß sie sich unter einander mischen und man zeigte mir Individuen, welche unter den Jakod'n Verwandte hatten" [5]).

Uit dit alles blijkt genoegzaam, dat er in Malakka een sterke menging van rassen en talen heeft plaats gehad. Ongetwijfeld zijn er drie hoofdgroepen, door Skeat *Semang*, *Sakai* en *Jakun* genoemd, door Martin *Semang* (*Menri*), *Senoi* en *Djakun*. Doch

[1]) blz. 723. [2]) blz. 724. [3]) blz. 727.
[4]) blz. 730. [5]) blz. 736.

telkens lopen deze groepen dooreen. Het is zelfs onwaarschijnlik, dat er maar één groep onvermengd is. Dat deze menging zou hebben kunnen geschieden zonder een minstens even krachtige menging van kulturen, zal niemand willen beweren.

Moeten we dus konstateren, dat het vaststellen van een pygmeeën-oerreligie in Malakka een hachelike onderneming moet heten op grond van de mengingen der drie tans bekende groepen, de zaak wordt nog gekompliceerder door de beinvloeding van buiten, die eveneens in aanmerking moet worden genomen. Borie spreekt reeds van tradities over invallen der Bataks, die de Mantra's meer naar binnen dreven [1].

Vaughan Stevens zegt, dat de Semang sterk gemengd zijn met Bataks, Maleiers, Belendas, Sakai (= Senoi), Siamezen, Boeginezen en Dajaks. Hij meent, dat de Tumior van Borneo gekomen zijn (en daarvóór eerst van Timor!). De Dajaks, die bosprodukten kwamen inzamelen op Malakka, zeiden, dat zij en de Tumior elkaar verstonden. De Tumior zouden ook de blaaspijp hebben ingevoerd [2]. Bovendien zou er bij de Semang van 't centrale en 't westelik gedeelte, die hij van de zuiverder Pangan onderscheidt, menging met Siamezen of een ander Achterindies volk hebben plaats gehad [3].

Al staan genoemde feiten niet onomstotelik vast, ze spreken toch te zeer van beinvloeding van buiten om met deze geen rekening te houden.

Doch daar is dan verder het zeer belangrijke feit, *dat de Semang geen eigen taal schijnen te bezitten* en hoewel er natuurlik afwijkingen zijn, in wezen met de Senoi (Sakai) een gemeenschappelike taal spreken, welke verwant is met de Mon-Khmertalen van Achter-Indië. Pater Schmidt komt in zijn reeds genoemde studie [4]) tot deze eindkonklusie:

„Die Sakei-und Semang-Sprachen sind den Mon-Khmer-Sprachen innerlich verwandt und als ein Glied dieser Gruppe zu betrachten.

Für die Sakei-Sprachen ist dieser Satz auch noch dahin zu erweitern, daß sie als die ursprünglichen Sprachen der sie redenden Völker zu betrachten sind, indem die Sakei auch

---

1) Notices sur les Mantra. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Deel X 1861. Blz. 417/418.

2) Veröffentlichungen Band III, blz. 95—98.

3) Ibid. blz. 101.

4) Die Sprachen der Sakei und Semang auf Malakka und ihr Verhältnis zu den Mon-Khmer-Sprachen. Bijdrage tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned.-Indië LII, 1901.

in physischer Hinsicht mit den Mon-Khmer-Stämmen uberein-stimmen . . . [1]).

Anders verhält es sich mit den Semang-Stämmen. Ihre noch dunkelere Hautfarbe, wie ihr wolliges Haar sondern sie in anthropologischer Hinsicht durchaus von den Sakei- wie von den Mon-Khmer-Stämmen ab. Wenn sie trotzdem im Wesentlichen dieselbe Sprache reden wie jene, so kann es nur daher kommen, daß sie ihre eigene aufgegeben und eine fremde sich angeeignet haben. In gleicher Weise also wie bei den Negrito's der Philippinen scheint auch hier eine Original-Negrito-Sprache nicht mehr zu bestehen, wenn ja freilich hier bei den Semang eine Reihe von Wörtern wenigstens noch Ueberbleibsel davon darzustellen scheinen [2]).

Logan is van mening, dat een beschaafd Mon-Khmer-ras het schiereiland koloniseerde in tijden, lang vóór de Maleise immigratie van Sumatra af begon en dat gedurende deze periode dit volk dezelfde positie innam tegenover de inboorlingen als tans de Maleiers doen. Hun taal zou de lingua franca geworden zijn en de oude dialekten verdreven hebben [3]).

Blagden meent, dat beide opvattingen elkaar niet uitsluiten. De Malakka-talen kunnen in oorsprong verwant zijn met de Mon-Khmer-talen en later opnieuw erdoor beïnvloed, evenals het geval is met het Maleis op het schiereiland. Hij voert ook materiaal aan om zijn opvatting te staven [4]).

Martin kan de physiese en psychiese invloeden, die met het overnemen van een taal gepaard plegen te gaan, niet vinden. Hij voelt daarom meer voor de opvatting, dat het Senoi-dialekt een archaïese Mon-Khmer-taal voorstelt, waarop het vreemde (negrito?) element in 't Noorden enige, maar geringe invloed heeft uitgeoefend. Dit element is bij de Semang in woordrelikten te vinden en de schrijver denkt, dat de Semang de taal der Senoi hebben overgenomen [5]).

Echter bestaat er een traditie, die de opvatting van Blagden waarschijnliker maakt, dan die van Martin.

Blagden vertelt, dat in een periode, dat de Mon-Khmer-bevolking van Zuid Indo-China min of meer beschaafd was geworden door immigratie uit Indië, 't centrale deel ervan uit de Menamvallei, zijn invloed schijnt te hebben uitgebreid naar

---

[1]) blz. 581. [2]) blz. 583.
[3]) Skeat-Blagden II, blz. 452—453.
[4]) Skeat-Blagden II, blz. 453 e. v.
[5]) Die Inlandstämme, blz. 999.

't Zuiden en vestigingen te hebben gesticht in verscheidene delen van het schiereiland. Deze okkupatie, waarvan we geen bepaalde historiese berichten hebben, wordt door de lokale traditie aan de Siamezen toegeschreven. Oude mijnen en andere werken, overblijfsels van versterkingen e. d. worden meestal Siamees genoemd door de Maleiers. In waarheid speelt „Siam" in de lokale populaire geographie dezelfde rol, die in Engeland gedeeld wordt tussen Caesar en de duivel: het dient om oude en treffende overblijfsels te verklaren, waarvan de ware oorsprong vergeten is. Daar er echter geen spoor van enig Siamees (Tai), in de dialecten van de inboorlingen is te vinden, en de Siamezen in betrekkelik recente tijd in Z. Indo-China zijn gedrongen, schijnt 't voor de hand te liggen, te onderstellen, dat deze tradities op het Mon-Khmer-ras betrekking hebben, dat Siam bewoonde, vóór de Tai uit 't Noorden van Indo-China kwamen.

In een noot tekent de schrijver er nog bij aan, dat zuideliker dan 8° N. B. van het Mon-„ras" geen positieve sporen te vinden zijn. Wel zijn er boeddhistiese inschriften in 't Sanskriet in Zuid-indiese lettertekens in Kedah gevonden; maar 't is niet bewezen, dat deze van Mon-kolonisten afkomstig zijn.

En de afwezigheid van Siameze elementen geldt slechts tot een breedte van 7°. Verder noordwaarts is er een meer of minder gemengde Siameze bevolking geweest sinds verscheidene eeuwen. Zuideliker bleef het steeds bij een uitwendige suzereiniteit; pas de laatste eeuwen kwam het ook daar in enkele distrikten tot vestigingen van een Siamees-sprekende bevolking [1]).

Op grond van al deze gegevens moet worden gekonkludeerd, dat de Semang niet kunnen worden beschouwd als een oervolk en dat het ons zou moeten verwonderen, indien hun kultuur geen elementen zou bevatten, afkomstig uit hogere kulturen. Doch daaruit volgt, dat de ontdekking van hogere elementen in de Semang-mythologie niet mag worden aangevoerd als het bewijs van de hoogheid der oerreligie. Want de oorspronkelikheid is al zeer onwaarschijnlik.

D. De oorspronkelikheid van de religieuze voorstellingen der Semang.

Mogen we op grond van bovengenoemde feiten aannemen dat de religieuze voorstellingen der Semang door die van andere

---

1) Skeat-Blagden II, blz. 468—469.

volken zijn beïnvloed, een uiterst moeilik werk is het, de ontleende voorstellingen aan te wijzen. Zelfs bij voldoende kennis van de inwerkende kulturen kan men niet eenvoudigweg het oorspronkelike van het ontleende scheiden. Het gaat immers niet om de overneming van een wapen of een gereedschap, dat in een vreemde omgeving vaak volkomen gelijk blijft, maar om psychiese verschijnselen. En onze psychologiese kennis is bij lange na niet voldoende, om uit te maken, hoe een verbinding van religieuze voorstellingen en begrippen tot stand komt. Bijna nooit is de toestand zò eenvoudig, dat men een voorstellings-complex a in een gebied A, een complex b in een gebied B en a + b in een gebied C aantreft.

Alb. C. Kruyt wijst er in zijn boek over 't Animisme in den Indischen Archipel (1906) op, hoe in Indonesië vaak een godennaam van de Hindoes is overgenomen, maar de voorstellingen zo goed als oorspronkelik zijn [1].

Omgekeerd kan de naam oorspronkelik blijven en de voorstelling van buiten worden overgenomen op de wijze waarop de Romeinse met de Griekse godenwereld samenvloeide.

Veel ingewikkelder echter nog wordt de ontleding, wanneer een oorspronkelik laaggedachte geest, een soort aanvoerder van een aantal gelijksoortige wezens, door invloed van een vreemde religie een hogere plaats krijgt en tot een soort van god wordt. Evengoed is 't mogelik, dat een god zijn hoge plaats inboet door toetreding van andere. Door al deze mogelikheden zal het bewijzen van een ontlening dikwijls uiterst moeilik zijn, en zal men pas tot de onberoerdheid van een religie mogen besluiten, wanneer alle tekenen erop wijzen.

Om een oordeel mogelik te maken, volgt hier het materiaal der voornaamste auteurs, waarin dat der anderen zeker wel zo goed als geheel verwerkt is.

Vaughan Stevens.

De berichten van deze ethnograaf over de religie der *Semang* betreffen de z.g.n. *Orang Panggang* in Oost-Malakka, door Skeat *Pangan* en door Martin *Menik* genoemd. Ook Stevens spreekt van *Menîk* (Meneek).

Keii is de dondergod [2]. Keii betekent ook bliksem. Het Semangwoord voor bliksem is kelas.

De dienaar van Keii (*Simei*) moet de winden zwepen, als ze Keii's bevelen

---

[1]) blz. 464.

[2]) Veröffentlichungen III, blz. 106.

niet willen gehoorzamen. De winden zijn gepersonifieerd, ze zitten onder Keii in de wolken.

Als Keii vertoornd is en naar iemand met de bliksem slaan wil, roept hij zijn dienaars. Dezen brengen hem een bloem, die alleen in Keii's woonplaats groeit; hij schudt de klokachtige bloemkelken over de zondaars uit [1]).

Naast Keii speelt *Ple* een zeer belangrijke rol. Stevens weet niet of hij een god was, dan wel het geestelik hoofd van de *Putto's*. Hij zegt: De Měnîk hadden nooit een Radja of Batin, of hoe die persoon ook genoemd mag worden, in wiens hand de regeringsmacht lag. Als voorlichter van het volk op godsdienstig gebied, tevens als hun bestuurders, waren in oude tijden de Pûtto's hoog in ere. Ple was hun opperhoofd; of hij nu een godheid was, als wiens dienaren de Putto's zich voordeden, òf een door en uit de Putto's gekozen hoofdman, die bij zijn dood, door een andere Putto opgevolgd werd, is tot nu toe nog niet vast te stellen. Er waren vele, sommige zeggen dertig Putto's, die om de acht maanden beraadslaagden. Ieder van deze Putto's had een distrikt. De Menik van ieder distrikt kozen zich een *Snâ-hût*: ongeveer gelijk aan de Maleise Pěnghûlu, die alle plaatselike aangelegenheden behandelde. De Snâ-hût kreeg zijn bevelen van de Putto van zijn distrikt, die in naam van Ple zijn aanwijzingen gaf. De Putto's waren in hoge mate gevreesd als de overbrengers van de wil der godheid, zij vormden een stand op zichzelf en leefden ongehuwd [2]). Als er een stierf koos Ple uit de Semang zijn opvolger [3]).

Een bevel van Ple was, dat men niet langer dan vier dagen op dezelfde plaats mocht blijven. Dit gold niet voor de Putto's, ze woonden in Ple's residentie, op de berg Djĭlmûl in het noordelik deel van Perak, doch zijn niet meer in leven. De snâ-hût's weten nog wat van de tovertekens [4]).

In oude tijden verkeerde Ple zelf in mensengestalte onder de Mênik [4]).

Op aarde geleek Ple een Semang-man; zijn dochter *Simei* een Semang-vrouw, die niet ouder werd. Zijn vrouw is onbekend. Simei deed Ple's huishouding. Zij verving hem als hij weg was om toezicht te houden op land en bewoners.

Simei gaf aan de vuurvliegen haar licht. Deze begeleidden haar, als ze 's nachts op weg ging om barende vrouwen te helpen. Overdag werd zij door een vogel gevolgd, die de Panggang nu nog nooit doden. De gemengde Semang doden hem wèl, maar eten nooit van deze vogel, omdat ze dan hun kracht zouden verliezen [5]).

Keii was de hoogste God en heeft alles geschapen behalve de aarde. Toen hij meende, dat de aarde geschapen moest worden, zond hij Ple naar beneden om dat te volbrengen; en Ple schiep de aarde met alles wat erop is. Nadat Ple de mensen geschapen had, en Keii ze 't leven had gegeven, door hun een ziel te schenken, bleef Ple geruime tijd onder de Menik wonen, met zijn dochter Simei en wel op de berg Djilmûl bij Perak; de bovenvermelde Putto's waren zijn dienaren en regeerden ieder in een distrikt. De Belûm-Semang, die Maleis spreken en heel mooi kunnen vertellen, zeggen, er waren 30 Putto's en 30 distrikten, maar de wilde zeggen enkel „baller" d. i. „veel" [6]).

Ple had de gestalte van een oude man. Vaak hebben de Semang hem ontmoet. Hij at slechts vruchten en vroeg ze vaak aan de Semang.

---

1) blz. 106/107.

2) Noot van Grünwedel: Diese Notiz wie der Name.... legt die Vermutung nahe, daß die Erinnerung an buddhistische Mönche bei dieser Tradition in Betracht zu ziehen ist.

3) blz. 103. 4) blz. 109. 5) blz. 110.

6) blz. 109—110.

De weggeworpen pitten waren de volgende dag gegroeid tot een boom met rijpe vruchten [1]).

Keii behield de strafmacht. Ple was daarover boos en ging naar 't land van de Tschin-noi (goddelike en onsterfelike dienaren van Keii). Hij nam bloemen mee en plantte ze bij de Djilmul-berg. Hij construeerde er de tans gebruikte voorbeelden op bamboe uit, die tegen ziekten helpen. Simei hielp en vond bizondere tekens tegen vrouwenziekten. Deze tekens staan op de kammen der vrouwen [2]).

Er zijn twee grote geesten van de dood: *Sen-tiu* voor de mannen en *Tschin-ni* voor de vrouwen. De eerste heeft een dienaar: *Hâlâ* met de naam *Tâpân* (Tappern). De twede een dienares *Min-nang*. Ze zijn onzichtbaar en zelf niet in staat 't leven te benemen. Ze kijken rond wie er voor sterven in aanmerking komen. Dan zenden ze hun hala's naar de Patto (Putto?) van het distrikt. Deze zendt zijn hala naar de Sna-hut en stelt alles omtrent het leven van de betreffende Orang-Semang vast. Dit gaat langs de hiërarchiese weg naar Ple, die rapport uitbrengt aan Keii. Als Keii vindt: sterven, dan draagt Ple zijn hala op, de dodengeesten bericht te doen. Sen-tiu of Tschin-ni zenden dan een wind *Bêwâ-Kabîs* (wind des doods) die over de aangewezen mens heenstrijkt en hem doodt. Geen tovermiddel kan hier baten. Maar als Keii boos is, doodt hij door een bliksemstraal.

De zielen van Semang en van dieren gaan naar Keii om geoordeeld te worden. De goede gaan naar de plaats waar de zon ondergaat. Ingang van hemel en hel zijn dicht bij elkaar. De goede zielen gaan over een rotsmuur en wonen dicht bij de Tschin-noi, de dienaren van Keii.

Kâmôdsch is beheerser van de hel (*Belet*) (ontleend aan Khmer of Siamees) [3]). Hij heeft een reusachtige zwarte gestalte en slaat de boze zielen met een zware knuppel. Ook laat hij ze kou, honger en dorst lijden. De zielen van boze dieren gaan ook naar Belet om daar de zielen van boze mensen te plagen [4]).

Kanteh is een reusachtige geest, de poortwachter van de hemel, hij houdt vreemde rassen uit het voor de Semang bestemde deel [4]).

De sna-hut geeft de *pĕnîtah* mee, een met tekens voorziene bamboes. Wie slecht geweest is, krijgt er geen en wordt dan verdoemd. Op deze wijze oefent de Sna-hut een zeer grote macht uit [5]).

De *Belendas* of *Sakei* hebben een God *Tuhan*. De Semang vertelden op Stevens' eerste vragen, dat ook hún hemelgod Tuhan heette. Ze meenden, dat de Belendas de naam aan hen ontleend hadden. De volle maan is *Toohan-tasseg*, de oude Orang-Belendas hadden hun god *Bee-in* genoemd [6]).

Semang-legende.

Vroeger was er geen dood. Er waren dus veel mensen. Keii daalt op de Djilmûl-berg. De Semang zien hem niet en lopen over zijn voeten als mieren. Keii duldt dat niet en blaast ze weg, maar zijn adem is als vuur en zo verbranden in de omtrek alle Semang. Hij beveelt nu zijn adem, de zielen te verzamelen en ze naar de hemel (sapn) te brengen. Nog waren er te veel mensen en de adem kreeg opdracht er nog meer te doden, telkens als zij te talrijk

---

[1]) blz. 111. [2]) blz. 110. [3]) Noot van Grünwedel.
[4]) blz. 117 en 118. [5]) blz. 119. [6]) blz. 128 noot.

werden. Bovendien moesten Sentiu en diens vrouw Tschin-ni de winden bewaken, waarin Keii's dodende adem was en van tijd tot tijd het aantal mensen verminderen. Sentiu wilde een milder bestuur instellen, maar Keii, boos over de zonden, stemde niet toe; zo zijn de Semang een klein volk geworden. Keii had in zijn boosheid ook ziekten geschapen. Ple overlegde nu met de voornaamste Semang, waaruit de Putto-gemeenschap ontstond. Toen ging hij naar Keii en bewerkte, dat de winden in bliksemstralen (Kelos) veranderd werden. Als Ple overtuigd was, dat boze handelingen opzettelik begaan waren, kwam dit op de Pĕnîtah (de bamboe stukken, welke de doden meekrijgen). Dan gingen de zielen naar Belet. Ook verkreeg Ple van Keii de macht, om ziekten en gebreken, waarmede de bedrijvers van boze daden bestraft werden, door toverfiguren weer op te heffen. Deze, door Ple uitgevonden toverfiguren, waren goed tegen elke ziekte, zolang de zonde tegen Keiîs wil, welke de ziekte veroorzaakt had, niet een opzettelike was of tenminste door de Putto's was vergeven [1]).

Skeat.

Ondanks verschillende gesprekken met de Semang (zowel oostelike als westelike) gaven ze voortdurend onwetendheid voor omtrent enig opperwezen, totdat plotseling één verklaarde alles te willen vertellen. De maker van de wereld was *Tā-Pönn* (= grootvadertje Pönn). Hij was welwillend. Hij was als een Maleise radjah; er was niemand boven hem. Hij was de echtgenoot van de maan, leeft in de oostelike hemel samen met *Ag-ag* de kraai, de echtgenoot van de zon. Tā-Pönn ziet eruit als een man, maar zo wit als katoen. Hij heeft 2 zoons en 2 dochters: Ragådd, Harau, Råhh-råhh en Brua [2]). Het geluid van de Riang-riang (een insect) is de stem van Tā-Pönn's kinderen. Z'n moeder heet *Yā(k) Takell.* Ze leeft onder de grond in het midden van de aarde. Een ander zei, dat z'n vader *Kukå* heette.

Ta Pönn heeft een groote vijand in het Westen: *Kakuh* [3]). Deze is zeer zwart, daarom is 't Oosten helder en 't Westen donker. De hemel heeft drie verdiepingen. Volgens een Pangan van Teliang was er in de hemel van Ta-Pönn een reusachtige kokosnoot-aap, die tot taak had, degenen te verdrijven, die in de hemel vruchten wilden plukken [4]).

Skeat tekent hierbij aan, dat hij niet in staat was, Keii of Kari en Ple te ontdekken, maar dat Ta-Pönn ongetwijfeld de Tappern van Stevens was; hij meent, dat men dus in de berichten van Stevens wel vertrouwen mag hebben.

Het is jammer, dat Skeat niet nauwkeuriger opgeeft, waar hij zijn ervaringen opdeed. Het verhaal van de plotseling mededeelzaam geworden man wordt samengeweven, met dat van anderen. Was de eerste een Oost- of een West-Semang? Het blijkt niet.

Martin geeft wel z'n mening over de berichten van Stevens en anderen, maar geen eigen waarnemingen.

---

1) blz. 132—133.
2) Noot van Skeat: Waarschijnlik verschillende soorten insecten.
3) Maar dat is de naam van de hemel.
4) Skeat II, blz. 209—210.

Schebesta.

Schebesta heeft tal van stammen bezocht, Negrito's zowel als niet-Negrito's en mengstammen. Geen enkele echter kan worden geïdentificeerd met de Panggang van Stevens, die Skeat Pangan noemt. Ja, Schebesta ontkent, dat er Pangan bestaan! Gaan we de (zeer schetsmatige) kaartjes na bij Vaughan Stevens en Skeat, dan moeten de Pangan aan de Kelantanrivier gezeten hebben. Ook Schebesta bezocht daar Negrito's, die hij Menri noemt. Vaughan Stevens echter noemt de Panggang herhaaldelik Menîk. De onderstelling is niet al te gewaagd, dat deze Menìk en de Menri dezelfde zijn, of tenminste tot dezelfde groep behoren. Ik laat daarom eerst Schebesta's opgave van de religie der Menri volgen.

De opperste godheid is *Karei*. Z'n vrouw heet *Takell*. Karei heette *Rindén* voor hij naar de hemel ging. In 't begin waren er drie: *Rindén* (Karei), *Takell*, zijn vrouw en hun zoon *Hanei*. Karei ging in de hemel, Takell in de aarde en Hanei in het woud. De laatste werd tot tijger en is tot heden een soort van politie-dienaar van Karei. De tijger is bij de Negrito's in 't algemeen een soort van *Hala* (= medicijnman, toovenaar), de Hala wordt na zijn dood tot tijger, hij is ook een zoon van Karei. Karei heet ook wel *Puteu*. De eigenlike Hala heet ook Puteu (= tijger)[1].

Van de Jahai, die aan de oevers van de Boven-Perak wonen, bericht Schebesta reeds in Anthropos XVIII XIX (1923—1924).

Karei's vrouw heet *Manod*, zijn kinderen *Taped'n*, *Begräg* en een dochter *Takell*. De laatste woont met haar moeder in de aarde.

Een andere groep vormen *Damoi* en *Dalan*. Ze waren de eerste mensen en grote tovenaars; uit vrees voor de bliksem en de tijger van Karei zijn ze in de hemel naar Karei gevlucht[!]

Karei heeft niets geschapen, dat deed Taped'n; Karei, de grote heer, werkt niet; maar hij is veel machtiger dan alle anderen.

Wie de mensen gemaakt heeft, weet men niet.

Karei is de dondergod; als 't onweert, is hij boos op de mensen, omdat ze iets slechts gedaan hebben. De voornaamste zonden zijn: bloedschande, te geringe eerbied voor de schoonouders, het aanspreken van ouders en ouderen met jij.

Soms stuurt Karei ook de tijger uit om de booswicht te doden; of hij zendt ziekten; bepaalde ziekten worden aan hem toegeschreven.

Als hij al te boos wordt, treden Damoi, Dalan en Taped'n bemiddelend voor de mensen op[2].

De *Sabub'n* ten Z.W. van de Jahai.

Schebesta noemt ze Negrito's, maar op taalgebied vond hij afwijkingen.

---

1) Anthropos XX, blz. 733.

2) Anthropos XVIII en XIX (1923—'24) blz. 1003 e. v.

De religieuze voorstellingen zijn gelijk aan die der Jahai, alleen is Taped'n hier een jongere broer van Karei, niet zijn zoon [1]).

De *Kenta*-pygmeeën in Kedah.

Anthropologies zijn ze zuivere Negrito's, zegt Schebesta. Maar hij meent, dat ze sterk door de kultuur der Ple beïnvloed zijn [2]).

't Hoogste wezen heet Kaei; verder noemt men zijn broers Taped'n en Begdâg als ondergeschikten, en „anderen".

Het eerste mensenpaar is uit leem gemaakt door Kaei en zijn grootmoeder *Manoid*, de aardgodin [3]).

De Ple-Temiar.

Ze worden door Schebesta als gemengd beschouwd. De Ple worden door de Maleiers Orang-bukit genoemd en door de Sakai Temer. In Kelantan noemen ze zich zelven ook Temer of Temiar. De Chinezen noemen ze Tumeou [4]). (Klaarblijkelik dus de Tumeor van Stevens, die uit Borneo waren gekomen).

De vrouwelike godheid *Ia-Pudeu* schiep het heelal en beheerst de onderwereld; ze is goed. De dondergod *Karei* is een god van de twede rang. Een derde is *Peluig*. Deze werd ook eens *Tata Ple* genoemd. Hij is de stamvader der Plé en zou identiek zijn met de Plé van Stevens. Hij heeft landbouw e.d. onderwezen. Karei kwam van buiten en noemde Peluig zijn jongere broeder, maar 't is niet zijn vleselike broeder. Hij legde de Plé verscheidene wetten op, o.a. het bloedoffer (zie beneden). Hij bracht de dood onder hen, en ook de manier van begraven van de Negrito's, want onder Peluig werden de doden slechts neergelegd en dan keerden zij weer tot 't leven terug. Het lijdt geen twijfel of Peluig is de stamvader der Plé en Karei die der Negrito's. Karei is zwart, Peluig licht. Verder noemen we nog de vleselike zuster van Peluig, *Asu*, die veelkleurig is. Zij vertegenwoordigt de Semai (of Sakai). (Stevens noemt ze Semei).

Van Karei sprak de Raja geringschattend, terwijl hij zich over Ia Pudeu en Peluig op gans andere toon uitliet [5]).

Ia Pudeu heeft medelijden met de goede zielen, met de slechte niet. Ze kookt ze uit in water. Als de zonde niet al te groot was, komt de ziel er spoedig uit en wordt dan een dier. Maar bij grote schuld wordt de ziel zodanig uitgekookt, dat ze als nevel verdwijnt.

Karei is sterfelik, Ia Pudeu niet. Karei is ook onder de naam *Enku* bekend [6]).

Wanneer we dit omvangrijke materiaal aan mythiese verhalen overzien, dan rijst allereerst de vraag: bij wie hebben de auteurs hun kennis opgedaan. Het is een merkwaardig en tevens betreurenswaardig feit, dat haast geen enkele ethnograaf het de moeite waard acht, dit te vermelden. En toch is dit van 't grootste gewicht. Want er kan een enorm verschil zijn tussen de religieuze en mythologiese voorstellingen van de massa van het volk, en die van priesters, tovenaars, hoofden e.d.

---

1) Band XX, heft 3 en 4, blz. 726. 2) blz. 727.
3) blz. 728. 4) blz. 730. 5) blz. 731—732. 6) blz. 732.

Kruyt wijst er in zijn Animisme op, dat in de Indiese Archipel de voorstellingen van zielen gemeengoed zijn van allen, maar dat het volk omtrent de hogere geesten en goden bijna nooit iets weet. Daarvoor wordt men naar de priesters en priesteressen verwezen, waaronder naar hij zegt soms intelligente mensen zijn [1]).

En juist bij ontleende begrippen moeten deze verschillen heel groot zijn. Wie zich een voorstelling van de Islam meende te hebben gevormd door de godsdienstige gebruiken der Javanen te bestuderen, zou bespotting vinden, evenals hij, die na de studie van Koran en Hadith zou menen te weten, hoe de religieuze voorstellingen der Javanen er uit zien.

Het geldt nu, op zijn hoede te zijn in dit opzicht, zodra het vermoeden gewettigd is, dat akkulturatie heeft plaats gehad. Want het is waarschijnlik, dat geïmporteerde voorstellingen, die bij de populaire begrippen geen aansluiting vinden, een enigszins geïsoleerd bestaan zullen blijven leiden bij bepaalde groepen. Daarom is het van belang, te weten, of de religieuze begrippen bij het eigenlike volk vlees en bloed zijn geworden, dan wel, of ze slechts leven bij een klein aantal personen, die er de dragers van zijn.

De berichten wijzen op het laatste. Over de afbeeldingen op stukken bamboe, de gû's, sprekend, vertelt Stevens, dat zij in de dagen der Putto's schrijfmateriaal vormden en alleen de Putto's bekend waren. Op deze bamboe-stukken is de mythologie der Semang aangegeven.

De westelike Semang (in Kedah) weten niet recht meer, wat ze betekenen [2]).

De afbeeldingen, die Stevens geeft, stammen van de Pangan, die de traditie beter bewaard hebben. De versieringen boven de troon van Keii konden ze ook niet verklaren. „Da die Putto's nie gesagt haben, was diese Gehänge bedeuten sollen, so können die Snâ-hûts es auch nicht wissen" [3]).

Elders heet het: „Vor dem Blitze hat der O. Semang eine ungeheure Angst; als ein Zaubermittel gegen den Blitz, welches auf Plé's Befehl gebraucht wird, dienen drei Ringe, in Zwischenräumen auf den Pfeilköcher eingraviert. Die Putto's haben sie gemacht, *mehr wissen sie nicht*. Sie verlassen sich blindlings auf die Zaubermacht der Putto's, diese Zuversicht hat in ihrem Gedächtniss die Zauberzeichen unauslöslich befestigt, wahrschein-

---

1) blz. 462.
2) Veröffentlichungen III, blz. 104.
3) blz. 106.

lich ohne die geringste Veränderung, da die Muster sich überall wiederholen, während andere von den Putto's eingeführte Zeichen, welche nicht direkt mit dem Wohlbefinden der Menik in Beziehung standen, vergessen wurden. Höchstens erhielt sich die Erinnerung, daß die Putto's solche Zeichen besessen hatten" [1]).

Over de onderlinge verhouding der Semang-goden zegt de schrijver „Nur die Putto's hätten ausreichend antworten können; Sna-hût's giebt es wenige und sie sind weit und breit zerstreut."

„Die Putto's schnitten in der Folge die Muster in Bambusen, so wie Plé sie angeordnet hatte und als sie alle fertig waren, legte Plé sie in eine Grotte und verwandelte sie in Stein, daß sie unzerstörbar und immer zur Hand seien, wenn sie verglichen oder copirt werden mußten. Dann schnitten die Putto's einen Satz für jeden Snâ-hût oder Unterhäuptling eines jeden Distriktes und die Pflicht des Snâ-hûts war nun, dafür zu sorgen, daß jeder Mann die richtige Zeichnung besitze als Schutzmittel gegen die Krankheit, welche er gerade befürchten mochte. Zu derselben Zeit nun, als die Putto's die Muster für Plé's Grotte schnitten, schnitten sie auch einen Satz von Bambusen mit der Mythologie darauf (Gû's) und legten sie in eine andere Grotte, und Plé verwandelte auch diese in Stein. Nur die Putto's wußten, wo sie lagen" [2]).

Uit deze citaten blijkt, dat Stevens waarschijnlik z'n meeste berichten van de Snâ-hûts heeft. Zij, de medicijnmeesters, waren de ingewijden in de geheimen van de Putto's. Het overige volk schijnt er bitter weinig van te weten.

Skeat kon, ondanks herhaald onderzoek, niets anders te weten komen dan het bovenmedegedeelde over grootvadertje Pönn. De andere goden kende men dus niet, tenzij men ze wilde geheimhouden. Dat 't laatste waarschijnlik niet de oorzaak was, zou men opmaken uit Schebesta. Hij zegt:

Es war überaus schwierig, Nachrichten über religiöse Anschauungen zu erhalten; *nicht etwa, weil die Semang diese geheimhalten möchten, sondern weil die meisten nur sehr wenig damit bekannt sind.* Immer hört man: „Frage die Alten", oder: „Der und der ist weit herumgekommen, wie kann ich es wissen?" Fragt man die alten, so heißt es: „Ja wir haben nichts gesehen." Erst wenn man einige Anhaltspunkte hat, kommt man allmählich weiter. So, zufällig gerät man auf eine Spur" [3]).

---

[1]) blz. 107. [2]) blz. 111.

[3]) Anthropos XVIII—XIX, blz. 1003.

Blijkt uit dit alles niet, dat de Semang met deze hele ingewikkelde mythologie eigenlik bitter weinig te doen hebben?

Ze bestaat, of bestond, bij een kleine groep van mensen en het is niet onwaarschijnlik dat dezen vreemde tradities verbonden hebben met wat er aan bovennatuurlike voorstellingen bij de Semang aanwezig was.

Wie waren toch die geheimzinnige Putto's, waarvan Stevens vertelt? Volgens zijn inlichtingen zouden er een groot aantal geweest zijn, (volgens enkelen dertig) en ze zouden ieder een distrikt voor hun rekening hebben gehad, terwijl de Snâ-hûts of hoofden met hen in verbinding stonden. De Putto's komen zó herhaaldelik in Stevens berichten voor, dat het niet aangaat deze eenvoudig alle waarde te ontzeggen. Door de verdeling in distrikten zou men zich, in verband met bovengenoemde overheersing uit het Noorden, de putto's kunnen denken als een soort van vertegenwoordigers van de overheersers. Doch daarvoor komt hun verband met bovennatuurlike wezens te sterk uit.

Zij „waren in hohem Grade gefürchtet als die Ueberbringer des Willens der Gottheit selbst; sie bildeten einen abgeschlossenen Stand unter sich und lebten ehelos" [1]).

We citeerden reeds Grünwedels aantekening: „Diese Notiz wie der Name, von Stevens „Puttow" geschrieben, legt die Vermutung nahe, daß die Erinnerung an buddhistische Mönche bei dieser Tradition in Betracht zu ziehen ist." Voor deze onderstelling pleit ook, dat ze bij elkaar leefden op de Berg Djilmul in het Noorden van Perak.

Grünwedel wijst verder op nog andere overeenkomsten met boeddhistiese monniken: „ihre Bücher, ihre Trinkwasserfiltern, das Plätten ihrer Roben werden erwähnt. In diesen Vorstellungskreis gehört auch, was über „belet", prêta, Kâmôdsch u. s. w. erzählt wird. In den Semang-Erzählungen von Elephanten möchte ich Reflexe der Dshâtâka's erkennen. Das abenteuer Plé's als Schuppenthier mit den Elephanten dürfte auf eine Erzählung, wie sie das Kakkata-Dshâtâka enthält, zurückgehen" [2]).

Bij de bovengeciteerde Tschinnoi en nog een andere geest denkt Grünwedel aan Chinese invloed, bij de vogel, die de zieledrager is van het kind, dat geboren zal worden, aan Maleise [3]).

Bovendien wijst hij erop, dat er overeenkomst is tussen de

---

1) Veröffentlichungen III, blz. 103.
2) Ibid. II, inleiding blz. VI.
3) Ibid., inleiding blz. VII en VIII.

mythologie der Pangan en die der Dajaks, welke tal van Indiese elementen bevat. „Die *Namen* mögen *zum Theil* alt und einheimisch sein, die Form erinnert da und dort stark an die Mythologie der Dayak" [1]).

De schr. verwijst naar enkele plaatsen van Hardeland's Dajacksch-Deutsches Wörterbuch [2]), maar werkt de vergelijking niet verder uit.

Bij raadpleging van dit werk blijkt, dat de Dajaks, evenals de Semang, een grote vrees koesteren voor onweer. Het woord Badjea betekent: „door de bliksem gedood". Djeadjea betekent „ongepast" woorden, daden, waardoor men badjea worden kan). Ongepast in deze zin is b.v. als men een mens of dier een andere, niet passende naam geeft, of iets van hem zegt, dat tegen zijn natuur is, b.v. van de luis, dat hij danst, van de rat, dat hij zingt, van de vlieg, dat ze oorlog voert, . . . als men levende dieren begraaft en zegt: ik begraaf een mens (niet het begraven is zonde, maar het zeggen).

Doch ook alle bloedschande hoort hierbij [3]).

Njaro, de goden van donder en onweer. Er waren zeven broeders, waarvan de jongste echter gestorven is. Ze hebben een menselike gestalte, maar ijzeren kuiten, en 3 dikke gouden haren, ze zijn steeds van top tot teen gewapend. Ze wonen in de hemel en op de spitsen van hoge bergen. Als een mens ongepast spreekt, komt de Njaro in een zwaar onweer; zijn gejuich en zijn lachen is de donder; de tatek, in de tanden zittende goudstiften, vliegen hem daarbij uit de mond en worden tot bliksems; daarbij werpt hij ook zijn strijdbijl, waardoor hij de mensen doodt.

Aan tameang, een soort bamboe, hebben de Njaro een hekel, doordat hun jongste broer door de aanraking van een tameang stierf. Vandaar, dat de Dajaks gaarne bamboe bij hun huizen planten, om veilig te zijn voor het weerlicht [4]).

Djata noemt men de goden van het water. Ook de tambon (zeeslangen) en vele ziekten b.v. cholera, zijn knechten van de Djata (al zulke ziekten personificeren de Dajaks).

Dat het woord Djata als de eigennaam van een god gebruikt wordt en tevens als aanduiding voor een hele groep, komt hierdoor, dat er vroeger slechts één Djata was. Deze éne wordt tans niet meer vereerd. De Djata zijn machtiger dan de Sangiang; wil men de Djata om iets verzoeken, dan geschiedt dit door tussenkomst van de Sangiang.

Mahatara, de hoogste god. Hij woont in de hemel, nog boven

---

1) Ibid. blz. VI. 2) 1859. 3) blz. 25. 4) blz. 387.

de Sangiang, luchtgoden. Hij heeft met Djata de Wereld geschapen, Djata de aarde, Mahatara de hemel, maar alles, ook Djata zelf, staat onder Mahatara. Overigens weet men niet veel van Mahatara, wendt zich slechts in gevallen van de uiterste nood tot hem, b.v. wanneer men voor een zieke reeds vele offers aan alle andere goden gebracht heeft zonder succes. Aan hem mogen slechts buffels worden geofferd, en er moeten minstens zeven Balian, tovervrouwen, bij aanwezig zijn.

De naam Mahatara is uit Hindostan afkomstig [1].

Inderdaad blijkt de overeenkomst te groot, om haar geheel toe te schrijven aan toeval. Daar is ten eerste de voorstelling, dat onbetamelike zegswijzen en bloedschande tengevolge hebben, dat de betrokkene door de bliksem getroffen wordt, waarop ik hieronder terugkom.

Verder vindt men, evenals bij de Semang, de personificatie van ziekten. En, juist als bij de Semang, is er een hoogste god, die alles schiep, behalve de aarde, die door een ander wezen werd gemaakt.

Een verschil bestaat o.a. hierin, dat er een heel gezelschap onweersgoden blijkt te bestaan, terwijl er op Malakka slechts één is. Daarbij moeten we echter in het oog houden, dat er een lezing is, volgens welke ook de Semang in meerdere onweersgeesten geloven, welke niets anders zouden zijn dan de zielen van overleden slechte mensen.

Er zijn dus aanwijzingen genoeg, om de zuivere oorspronkelikheid der Semangse begrippen van het bovennatuurlike onwaarschijnlik te achten.

In dit verband moet nog genoemd worden de opmerking van Grünwedel, dat de naam van de god Plé, de schepper der Semang, overeenkomt met de god der Khasi: Blei, die daar eveneens als schepper geldt [2].

Al deze uitingen bevatten slechts indicaties, maar toch van dien aard, om het sterke vermoeden uit te spreken, dat tal van bestanddelen der Semang-mythologie uit den vreemde zijn ingevoerd, en dat het gewone volkje er zo goed als geheel onbekend mee is.

Dit wil natuurlik niet zeggen, dat alles ontleend is. Een aantal voorstellingen kunnen oorspronkelik geweest zijn. De vraag is alleen, welke.

---

1) blz. 322. 2) Veröffentlichungen III, blz. 100.

Mij aansluitende bij het bovenstaande omtrent priester-geloof, zou ik de stelling willen verdedigen, dat in 't algemeen de oorspronkelikste religieuze voorstellingen te vinden zijn bij het eigenlike volk, niet bij tovenaars, hala's, snâ-hûts of hoe ze verder heten mogen. De moeilikheid is alleen, dat we slechts een enkele keer te weten komen of de begrippen al of niet populair zijn. Als gids echter zou kunnen dienen de verhouding van het volk tegenover de godheden.

Boven is geciteerd, hoe een verzoek aan Karei door een gewone Semang werd overgedragen aan de Snâ-hût, door deze aan de Putto, door deze aan Plé en door de laatste aan Karei. Deze weg, die herinnert aan de wijze, waarop een gewoon soldaat een verzoek richt tot een generaal, staat zo totaal vreemd tegenover de organisatie van een primitief jagersvolk, dat het een bedenksel moet zijn van mensen, die daarin niet tuishoorden.

Schebesta tracht te bewijzen, dat de god Plé de stamvader der Plé was en dus oorspronkelik vreemd aan de Semang, zoals Karei dan wederkerig bij de stam der Plé als vreemdeling zou zijn ingedrongen. Doch al kan dit waar zijn, het is niet voldoende om de ingewikkelde verhouding te verklaren, waarin de Semang, tenminste in de tijd der Putto's, tot Karei zouden hebben gestaan. En het is totaal onvoldoende om ons de mooie rol te doen begrijpen, die Plé speelt in de door Stevens medegedeelde mythen. Hij is een tovenaar in 't groot, die zelfs middelen weet, om de door Karei gezonden ziekten af te weren. De toevoeging, dat ze slechts werkten, als de zonde niet opzettelik was begaan, moet klaarblijkelik de Putto's behoeden voor 't verwijt van onbekwaamheid of is een slecht geslaagde poging om de funkties van een rechtvaardigheid oefenend god te verenigen met magie. Ook lijkt de onderscheiding tussen opzettelike en onopzettelike zonden allesbehalve primitief.

Stevens zegt, dat hij niet weet of Plé een god was, dan wel het hoofd van de in de Djilmulbergen levende Putto's. Met het laatste is schijnbaar in strijd de scheppersfunktie van Plé. Maar ook niet meer dan schijnbaar. Bij een scheppingsverhaal worden onze gedachten geleid naar overoude tijden. En dan is men allicht geneigd, te vergeten, dat het verhaal niet in die tijden ontstaan is, maar een bedenksel is van misschien zeer recente oorsprong.

Een persoon, die men in het bezit waant van sterke bovennatuurlike krachten, blijft in de volksherinnering voortbestaan en het is heel wel mogelik, dat aan hem het verrichten van moeilike daden wordt toegeschreven, waarmee hij inderdaad niets te maken had; zo zou ook de schepping op zijn rekening kunnen

worden geplaatst, wanneer men het tijdstip van zijn dood vergeten is.

Mogelik is het dus zeker, dat in de „god" Plé de herinnering voortleeft aan een hoofd van een aantal verbasterde monniken in het land der Semang, al kan de voorstelling, die men van hem had, wel weer sterk vermengd zijn met die van andere bovennatuurlike wezens. Allerwaarschijnlikst is echter, dat er hier tal van vreemde elementen in de Semang-mythologie gevonden worden.

Veel eenvoudiger is de verhouding tot Karei bij de Jahai, waarvan Schebesta vertelt:

„Wenn man das tägliche Leben der Semang beobachtet, so ist von einem Kult nichts zu sehen außer jenem Blutopfer; und wenn man fragt, so heißt es überall: dergleichen kennen wir nicht. Wie ich in den letzten Tagen erfahren habe, ist der Halâ der Vermittler zwischen den Menschen und Karei. Er bringt Karei Geschenken dar (der Spiegel wird von Karei am meisten bevorzugt) und bittet auch Karei. Wir verstehen nicht, Karei zu bitten, sagte mir ein Gewährsmann, das tut der Halâ. Wenn darum jemand schwer krank ist, so sucht man einen großen Halâ auf. Ist ein solcher aufzutreiben, so ist alles gut; ist er nicht zu finden, so stirbt der Kranke" [1]).

Ook hier wendt de Semang zich niet onmiddellik tot zijn god, maar heeft een bemiddelaar nodig. De gewone man wendt zich niet tot Karei. „Wir verstehen nicht, Karei zu bitten". En zo vreemd staat hij tegenover de god, die de ziekte zendt, dat als geen halâ te vinden is, de zieke sterven moet.

Merkwaardig is hierbij Schebesta's mededeling, dat de Jahai geen halâ's bezitten [1]), de Plé echter zoveel te meer. Hij meent, dat hij hierdoor in verband met het hier beneden geciteerde verhaal over Karei-Bungsu, op het spoor komt van de god Plé, die immers de uitvinder der toverfiguren was (zie bl. 56) en dus uitstekend zou passen als stamvader der Plé, temeer omdat dier god Peluig een keer tegenover Schebesta als Tata Plé werd aangeduid. Of hij daarom ook identies is met de god Plé van Stevens, is een vraag, die misschien te beantwoorden zal zijn, als Schebesta de mythen publiceert, die dit volgens hem aantonen.

De schrijver is dus waarschijnlik van mening, dat het halâwezen bij de Semang van vreemde oorsprong is, hoewel dit voor

---

1) Anthropos XVIII—XIX, heft 4, 5, 6, blz. 1005.

andere Negrito-stammen zoals die aan de Kelantan-rivier, allerminst blijkt. Hier draagt de tijger, die een dienaar van Karei is, dezelfde naam (Puteu) als de halâ en zelfs als Karei, die ook Puteu genoemd wordt (zie boven).

Dat de Jahai geen halâ's hebben, behoeft niet in te sluiten, dat zij ze niet gehad hebben, des te minder omdat het halâwezen hier zeer goed bekend schijnt te zijn, daar ze Schebesta zelf als een halâ-teböu, grote halâ erkenden. Zeker is echter, dat de Semang zich persoonlik niet tot Karei wenden en dat de enige direkte betrekking, die ze tot hem onderhouden, in het bloedoffer tot uiting komt. Het is waarschijnlik, dat we hierin dan ook de meest oorspronkelike verhouding vinden van de Semang tot hun dondergod.

E. Het bloedoffer.

Voor het bloedoffer hebben de Semang geen halâ nodig. Ze brengen het zelf, wanneer een hevig onweer losbarst. Bij Vaughan Stevens vindt men het volgende hieromtrent:

„Voor de bliksem heeft de Orang-Semang een vreselike angst: als tovermiddel ertegen, dat op Plé's bevel gebruikt wordt, dienen drie ringen, die met tussenruimten op de pijlkoker ingesneden zijn.... Een nog krachtiger middel, de bliksemwerpende Keii tot bedaren te brengen, is het z.g.n. Kor-Loi-Melloi of 't „bloedwerpen". De gewoonte zou in West-Malakka verdwenen zijn (wat Skeat ontkent), in Oost-Malakka daarentegen zeer algemeen voorkomen. Mannen en vrouwen van iedere leeftijd snijden zich de huid der enkels in, om enige druppels bloed te verkrijgen. Het bloed wordt in een bamboekoker gedaan en deze daarna half met water gevuld. Dan keert de Semang zich tot de ondergaande zon, lepelt 't vocht met een bamboespaantje eruit, werpt het omhoog en roept luid: „Too mahoom ma-loi kaping metkatop, yeh ma-kor mahoom, too mahoom; yeh maloi mahoom pe metkatop", wat zou betekenen „gesmolten bloed werp ik naar de zon, ik snijd bloed, gesmolten bloed; ik werp bloed naar de zon"....

Van het geofferde bloed maakt Keii in 't geheel geen gebruik, laat zich echter door het teken van hun berouw en onderwerping zachter stemmen en houdt op bliksems te slingeren en, over de Semang scheldend, tot hun schepper Plé te spreken, tot hij wellicht de volgende dag door een nieuwe misdaad van een Semang-man zich weer straffend laat horen.

Plé echter gebruikte het bloed der Menîk; tevreden over hun gehoorzaamheid, diende 't hem, om de rode vruchten van het woud te scheppen, welke de mensen tot voedsel dienen, b.v. het welbekende Rambutan."

De Putto's brachten zich geen snede toe, maar wierpen hun geheime middelen, die ze in bamboekokers bewaarden, in de lucht. Plé maakte daaruit witte vruchten.

In de moesson-periode zijn de onweersbuien zwaar en worden door heftige regen vergezeld. Brengt de moesson echter eens geen regen, dan komen er weinig vruchten en de Semang zeggen, dat dit komt, doordat ze niet genoeg

bloed omhoog geworpen hebben, daar de veelvuldigheid van het bloedwerpen op de regenhoeveelheid invloed heeft[1]).

Skeat.

Gedurende een onweersbui nemen de Semang enige bloeddruppels uit de streek van het scheenbeen, mengen het met een beetje water in een bamboekoker en werpen het naar de boze hemel (volgens de Oost-Semang of Pangang eenmaal naar de hemel en eenmaal naar de grond, zeggende „bo" (d. i. houd op) . . . . .

Als een man een weinig te familiaar is met zijn schoonmoeder, zeiden de Semang, dan vallen er ongetwijfeld bliksemflitsen. Daarom komt zo iets nooit voor. Maar zij verzekerden mij ook, dat de lieden van het bos (de Semang) veel terughoudender en voorzichtiger waren in hun verhouding tot hun schoonmoeders, dan het geval was met hun buren, de Maleiers.

Hieraan moet worden toegevoegd, dat volgens de Oost-Semang de zielen van slechte (of onwetende) stam-lieden, als ze het dode lichaam verlaten, naar de hemel vliegen (tezamen met het levensprincipe of „Nyawa") en stormgeesten worden (d. i. geesten van donder, weerlicht enz.).

In de ceremonie van het bloedwerpen, wordt een deel van het bloed omhoog geworpen, teneinde hun te offeren en ze te bewegen, naar de hoge hemelen terug te keren.

Soms echter gaat de ziel, als zij 't lichaam verlaat, omlaag en wordt een water-geest. En daarom wordt in dezelfde ceremonie een deel van het bloed op de aarde geworpen.

Een eigenaardige verklaring van het weerlicht-verschijnsel werd mij in Kedah gegeven door een bejaarde Semang, die het uitlegde als het glanzen (i. d. hemel) van de tollenkoorden van de dode medicijnmannen van de stam, waarvan men aannam, dat ze aan het tollen waren (wát in het Oosten door volwassenen beoefend wordt). Het geluid van de donder was dan het zoemen van de draaiende tollen.

Anderen van dezelfde stam deelden de algemene vrees voor 's hemels toorn, veroorzaakt door bliksem en donder. „Het is moeilik, voegt Skeat eraan toe, in zulke gevallen de oorspronkelike ideeën te onderscheiden van die uit vreemde bron; toch, hoe minder origineel en algemeen het denkbeeld, des te minder het een eigen idee lijkt"[2]).

Bliksemstralen worden gemaakt door Karei als hij boos is. Hij neemt een bloem, schudt die boven de zondaar en de stralen schieten voort. De klokvormige bloemen van de (onbekende) plant raken elkaar door 't schudden en veroorzaken de donder. De echo's zijn Plé's antwoord.

Schebesta.

Het brengen van het bloedoffer kon ik gedurende de eerste nacht van mijn kampleven waarnemen. Tegen 2 uur brak een onweer los. Het was niet bizonder sterk, slechts één donderslag was hevig. Daar riep één met luider stem on!, on!, (water! water!). Daarop werd het in het kamp levendig. Het vuur werd aangestoken. Voor mijn hut was een vrouw bezig, water uit een bamboe in de lucht te werpen. Ik wist een ogenblik niet wat er aan de hand was. Dan herinnerde ik mij het veelbesproken bloedoffer aan Karei. Dadelik kwam ik uit de hut en zag hoe de vrouw met een tadi (een soort mes)

---

1) Veröffentlichungen III, blz. 107—109.
2) Skeat-Blagden II, blz. 204—206.

de kuit van haar rechter been bearbeidde. Het bloed stroomde erlangs. Ze schepte het met de tadi in een kleine bamboes, dat water bevatte, dan boog ze zich ter aarde en goot wat op de grond. Toen liet ze een weinig op een half gespleten bamboes lopen en wierp het mengsel in de lucht. Ze herhaalde dit tot de bamboes leeg was. Ik hoorde twee of driemaal de roep: cul! d. i. ga! Zoals ik later hoorde, zou het betekenen, dat 't bloed naar Karei en Manod gaan moest.

Alle vrouwen en één volwassen knaap verrichtten deze ceremonie. De laatste behandelde zijn scheen met een bamboesplinter, anders was alles als bij de vrouwen.

Het onweer trok spoedig voorbij. Na een uur ongeveer werd de donder weer hoorbaar. Daar riep een man ongeduldig uit de hut: Ola! berenti pai! = Hola, houd op!

De volgende morgen won ik inlichtingen in. De vrouwen brengen het bloedoffer; als echter het onweer hevig is en niet ophouden wil, dan doen de mannen het ook. Voor kleine onweersbuien zijn de laatsten niet bang.

Bij het bloedoffer giet men eerst wat op de aarde, dat is voor Manod, de vrouw van Karei, die in de aarde woont. Hierop slingert men het bloed in de richting van het onweer. Het schijnt, dat het ten slotte naar de vier windrichtingen geslingerd wordt. In één geval slechts heb ik te weten kunnen komen, wat Karei met het bloed doet: hij smeert zijn lichaam ermee in, met welk doel, dat wist mijn zegsman niet. Hij schudde echter met het hoofd en vertrok de mond, toen hij mij voordeed, hoe Karei zich met het bloed insmeert. Als Karei boos is, dan zendt hij ook zijn politie-dienaar, de tijger uit, om de booswicht te doden, of hij zendt ook ziekten; enkele ziekten speciaal worden Karei toegeschreven. Damoi en Dalan treden menigmaal voor de arme mensen op, als Karei te erg boos is." [1])

Er zij verder nog vermeld, dat ook vele Senoi-stammen het bloedoffer brengen bij onweer, maar soms zeer bloedeloos met enkel water [2]).

We zien dus, dat het bloedoffer op Malakka sterk verbreid is.

Het karakteristieke ervan is, dat de leden van de stam het brengen zonder enige bemiddeling van medicynmannen. Het geschiedt spontaan, zodra een onweer losbarst. Dit pleit voor de oorspronkelikheid. Een ontleend gebruik zou allicht niet zo populair worden.

En als de Putto's er zich volgens Stevens van onthielden, is dit in overeenstemming met de onderstelling, dat zij vreemde religieuze voorstellingen representeerden.

Is een gevoel van afhankelikheid, van vrees, een noodzakelike voorwaarde voor elke religie, dan is die voorwaarde bij de Semang vervuld. Op de vrees voor het onweer kon gebouwd worden de gestalte van de onweersgod of onweersgeesten.

Wel is het niet uit te maken, in hoeverre de vrees weer bevorderd wordt door de voorstelling van het boze wezen, dat

---

[1]) Anthropos XVIII en XIX, blz. 1004.

[2]) Skeat-Blagden II, blz. 297. Martin blz. 956. Schebesta Anthr. XX, blz. 735.

met bliksem slingert, maar het is toch waarschijnlik, dat de vrees het eerst aanwezig was. Het is moeilik aan te nemen dat dit gevoel bij een veel voorkomend natuurverschijnsel van andere volken is overgenomen. Indien dit met de voorstelling van de dondergod het geval mocht zijn, dan paste de voorstelling zó goed bij de mentaliteit der Semang, en was de volksziel zó bereid ze op te nemen, dat het geloof aan hem diep in het volk is doorgedrongen en met oorspronkelik geloof op één lijn kan worden gesteld.

Gaan we nu het karakter van deze god na, dan blijkt uit bovengenoemde citaten, dat de Semang in het dageliks leven zich niet in 't minst om hem bekommeren. Slechts als hij zijn stem doet horen en bliksemstralen uit de bloemkelken schudt, trachten zij hem tot bedaren te brengen.

Of van de aardgodin Manod, waaraan volgens Schebesta ook geofferd wordt, eveneens wordt ondersteld, dat ze boos is, blijkt nergens. Evenmin van de onweers- en watergeesten, waaraan volgens Skeat ook weerlicht en donder worden toegeschreven. Er is hier nog veel onzekers, vooral ook, omdat de Semang zelf geen aannemelike verklaring geven van wat er met het bloed gebeurt. De mededeling, dat Karei zijn lichaam ermee insmeert, lijkt meer een grapje van de zegsman dan een ernstig geloof, wat Schebesta ook schijnt te menen. Het geloof, dat het groeien van rode vruchten door 't bloedwerpen bevorderd wordt, kan slechts secondair zijn, daar de ceremonie anders ook zeker zou plaats vinden zonder dat 't onweerde.

Van belang is de beantwoording van de vraag, of men bij 't bloedwerpen te doen heeft met een magiese handeling dan wel met een werkelik offer, waarbij men zijn onderwerping toont aan de wil van een machtiger wezen. De berichten bevatten de meest tegenstrijdige opmerkingen, vooral die van Vaughan Stevens. Ten eerste vermeldt hij als een middel tegen het onweer, door Plé aan de Semang geleerd, drie ingesneden ringen in een koker. Dit is veeleer magie dan religie. Niemand zal denken aan onderworpenheid tegenover een god, als hij ringen snijdt om aan de gevolgen van een natuurverschijnsel te ontkomen.

Als Stevens voortgaat: „een nog krachtiger middel om de bliksemwerpende Keii te doen bedaren ...." denkt men eveneens aan een magiese handeling. Daarentegen is het dan volgende een getuigenis van de zachtere stemming van Karei, als hij het berouw van de Semang ziet.

Dat er van schuldbesef of berouw sprake zou zijn, klopt

allerminst met het levendig verhaal van Schebesta. Als het onweer door het bloedwerpen der vrouwen niet voor goed bedaart, roept een man ongeduldig: „hallo, houdt op."

Eveneens is volledig in strijd met enig schuldbesef, dat alle vrouwen en een jongen het bloedoffer brachten, de enige reden daarvoor kan liggen in het krachtiger worden van het middel, als velen het toepassen. Daarop wijst ook, dat de mannen pas deelnemen, als het onweer heel erg wordt. Bij een matig onweer is het vrouwenbloed klaarblijkelik een voldoend middel.

Stevens' toevoegingen omtrent het berouw der Semang over hun zonden, waardoor Karei zachter gestemd wordt, passen dus wel heel slecht bij de wijze, waarop ze dit zouden tonen. Bij geen enkel auteur blijkt, dat een bepaald schuldbewust persoon alleen of voornamelik de handeling verricht, behalve in het bericht van Schebesta omtrent de Batek Nogn, waar het bloedoffer aan Keto gebracht wordt. „Sofort wird das Blutopfer dargebracht von jenen, die sich einer Übertretung bewußt sind." Of dit slechts enkelen zijn of velen, kan uit het bericht niet worden opgemaakt. Waar het straffend optreden van Karei echter herhaaldelik met overtredingen in verband blijkt te staan, kan het karakter van het bloedwerpen toch niet geheel als magie worden beschouwd. Naast magiese elementen schijnt de gedachte aan het tevredenstellen van een vertoornd wezen mede de grondslag uit te maken. Het is daarom nodig, het karakter van Karei aan de hand der bronnen na te gaan.

F. De Hoogheid van Karei.

Herhaaldelik is er sprake van Karei's toorn over de daden der mensen en het zou dus voor de hand liggen, te onderstellen, dat de Semang hem beschouwen als de wachter der (Semang-) moraal. Het is daarom wel zeer te betreuren, dat we van die moraal bitter weinig weten. Geen enkele auteur licht ons daaromtrent in. Vaughan Stevens spreekt wel herhaaldelik over slechte handelingen van de mensen en maakt zelfs onderscheid tussen opzettelik en onopzettelik begane zonden, maar welke die zonden zijn, vertelt hij niet. Ten zeerste missen we hier de waarneming der feiten, waarvoor de gelegenheid zich alleen voordoet bij een langdurig verblijf onder en met de inlanders. Alles wat we omtrent de zonden weten, berust op *ondervraging*, niet op *betrapping der feiten*. Want Schebesta moge een uitstekend waarnemer zijn en een tijdlang in aanraking zijn geweest met enkele groepen Semang, een werkelik te zamen leven met hen was

het toch niet. Skeat was daartoe evenmin in de gelegenheid en Vaughan Stevens, die vertelt, dat hij zich tot één der hunnen liet maken, vermeldt vaak het essentiële niet.

Wel deelt hij mede hoe de dood in de wereld gekomen is: er waren te veel Semang en Keii ging op de berg Djilmul zitten om te bedenken, hoe hij dit euvel zou verhelpen. Toen de Semang als mieren over zijn onzichtbare voeten liepen, werd hij boos en blies ze weg; zijn vurige adem deed de mensen ver in de omtrek verbranden (zie boven).

We zien hier Karei volstrekt redeloos optreden; de ethiek is hier verre te zoeken. Toen hij eenmaal begonnen was, bleef hij maar bezig, het aantal Semang te verminderen en organiseerde dat werk, door er zijn dienaren mee te belasten, want de Semang waren nog te talrijk. In Stevens' verhaal duikt dan plotseling het ethies motief op. Zijn dienaren treden voor de weinige nog overgebleven Semang op, bereiken eerst niets, omdat Karei boos is over de zonden der mensen. Maar Plé weet te bewerken, dat de dodende winden in bliksemstralen veranderd worden.

De ziekten die Karei ook al als straf voor ongenoemde boze handelingen zendt, kunnen worden afgewend door toverfiguren, uitgevonden door Plé en tot welker gebruik Karei hem had gemachtigd. Deze voorstelling is natuurlik niet de oorspronkelike. Òf Stevens òf zijn zegslieden hebben hier getracht, de magie om te redeneren in overeenstemming met het optreden van een straffend wezen. Want het is volstrekt zonder zin, dat een god als straf een ziekte zendt en tegelijkertijd goedkeurt, dat ze door een toverfiguur werkeloos gemaakt wordt. De toevoeging dat de figuren niet werkten, als de zonde opzettelik begaan was, maakt de lezing niet waarschijnliker.

Klaarblijkelik is oorspronkelik Karei de zender van ziekten en dodende bliksemstralen, welke door toverij kunnen worden afgewend. Karei is de boze god, Plé met zijn magie is de goede, zoals overal bij de Semang en Senoi de magie als weldadig voor de mensen beschouwd wordt.

Schebesta heeft een bericht over de oorzaken van Karei's boosheid: „Ich schrieb im letzten Briefe, das Karei als böse Gottheit angesehen wird; das ist nun dahin zu rektifizieren, daß er böse ist, aber nur dann, wenn die Menschen etwas Schlechtes getan haben. Bisher habe ich folgendes darüber erfahren können, unter welchen Umständen Karei auf die Menschen böse ist: Wenn man geschlechtlichen Verkehr hat mit Geschwistern, wenn Eltern mit den eigenen Kindern verkehren, wenn die Scheu vor den Schwiegereltern nicht bewahrt wird, wenn man Vater

oder Mutter nicht entsprechend tituliert, sowie auch andere Personen, die man nicht mit Du anreden darf. Die Fälle übergehe ich hier. Es handelt sich also durchwegs um Regelung des Familienlebens. Das überwacht Karei. Wenn jemand diese Gebote übertritt, so meldet sich Karei im Donnergebrüll und man muß ihm Blut darbringen um ihn zu besänftigen" [1])

Van Skeat haalde ik reeds aan, hoe de Semang hem vertelden, dat het te familiaar omgaan met de schoonmoeder bliksemflitsen veroorzaakt.

Dit klopt met de opgave van Schebesta, welke echter uitgebreider is. Bij hem vindt men naast elkaar een eenvoudig vergrijp als het ongeoorloofd gebruik van „jij" en de misdaad van bloedschande. Al weten we niets omtrent de moraal der Semang, het is moeilik aan te nemen, dat zij deze daden over één kam scheren. Doen ze dit wel, dan is hun onderscheidingsvermogen op moreel gebied al heel gering. In het andere geval moeten we wel aannemen, dat de Semang zelf het optreden van Karei als redeloos beschouwen. En dit is het waarschijnlikst. Want waar wordt ooit een volk gevonden, dat de doodstraf rechtvaardig vindt, voor het aanspreken met jij waar u gepast was. De eerste indruk van Schebesta, dat Karei als een boze god beschouwd wordt, was dus waarschijnlik juist. Daarbij komt nog, dat de wijze van het door hem waargenomen bloedwerpen bewijst, dat ook degenen, die niet schuldbewust waren, vrees voelden voor het toornen van Karei. Het is toch moeilik aan te nemen, dat alle vrouwen en een jongen zich schuldig voelden en de meisjes en mannen niet. De omstandigheid, dat het bloedwerpen niet individueel geschiedt, pleit niet alleen voor het magies karakter ervan, maar ook voor het blinde van K.'s toorn, tenzij de Semang een dagelikse gewoonte maken van de zonden die Karei's boosheid opwekken.

Dat Karei niet de rechtvaardig straffende hoge god is, maar een wezen, dat in blinde toorn geraakt, blijkt telkens weer uit het bemiddelend optreden van andere wezens. De mythe over 't optreden van Plé behandelt afwisselend de weldaden, die hij de mensen bewijst en de matigende invloed, die hij uitoefent op Karei's toorn en zijn straffen.

Van Karei wordt geen enkele weldaad vermeld, hoogstens vermindert hij een straf. Andere wezens Taped'n, Damoi en Dalan treden „manchmal für die armen Menschen ein, wenn Karei zu arg böse ist" [2]).

---

1) Anthropos XVIII—XIX, blz. 1003—1004. 2) Ibid. blz. 1004.

Wanneer we dit alles in overweging nemen, valt het moeilik, te spreken van het ethies karakter van Karei. Als er van ethiek sprake is, dan vinden we deze bij Plé en juist van deze is de waarschijnlikheid groot, dat hij ontleend is.

En als we het ethies karakter van Karei ontkennen, dan geldt dit niet alleen voor het begrip ethies van hogere volken, maar, voor zover dit te beoordelen is, ook voor het Semangse begrip van ethiek [1]).

In overeenstemming met de weinig verheven trekken, die we aldus bij het Semangse hoogste wezen opmerken, is de voorstelling die de mensen van hem hebben.

Schebesta vertelt, hoe de halâ de bemiddelaar is tussen hem en de Semang. Hij bezorgt Karei geschenken; de spiegel waardeert hij 't meest.

„Der Halâ gibt dem Kranken nicht etwa Medizin, sondern er spricht mit Karei, nachdem er ihm den Spiegel mittels des Wundersteines Ćeboh hinaufgeblasen hat. Karei sitzt aufrecht im Himmel; der Spiegel kommt herangeflogen und legt sich auf die Matte, welche vor der Brust Karei's ausgebreitet ist. Karei sieht den Spiegel und lacht [2]).

Deze huiselike voorstelling is in overeenstemming met de andere berichten. Hij heeft vrouw, kinderen, broers, een grootmoeder, laat zich in een viskorf vangen, sterft en wordt weer levend, rent in razende vaart naar de hemel enz.

Voor dit laatste zie men het volgende levendige verhaal, verteld door Schebesta.

In het begin waren er twee mensen: Karei en een Plé (de naam van een stam). Later herinnerde de man, die de legende vertelde zich, dat deze Plé Bungsu heette. Deze Bungsu had een tuin die uitdroogde. Karei was vals tegen Bungsu en stak diens droge tuin aan alle kanten in brand. Maar Bungsu was een grote halâ (tovenaar) en liep door 't vuur naar zijn hut. Als Karei later eens gaat baden, vangt Bungsu hem met een korf en houdt hem daar 7 dagen in, waarop Karei sterft. Bungsu stoot hem dan een riet in de rug, waarop Karei herleeft. Deze op zijn beurt verdrinkt nu Bungsu. Maar deze wordt weer levend en vervolgt Karei, die angstig vlucht over berg en dal; ten laatste raakt Karei buiten adem en in zijn nood stijgt hij ten hemel. Bungsu keert dan naar zijn tuin terug en gaat later ook naar de hemel [2]).

Tekenend voor het uiterlik van Karei is Schebesta's onderstaande vertelling:

---

[1] Uit het verslag van Schebesta's rede op de Semaine d'Ethnologie Religieuse, dat mij te laat in handen kwam, blijkt, dat Karei ook boos wordt, als men te vrolik is. (IVe Session blz. 192.)

[2]) Anthropos XVIII—XIX, blz. 1005.

„Hoe ziet Karei er uit? Hij is groot van gestalte. Daar overkwam mij eens 't volgende: ik zat met enige mensen in een van hun hutten. Zij hadden zo juist goed gegeten, doordat ik hun rijst gegeven had. Hun buikjes rondden zich en ik maakte daarop een toespeling, terwijl ik er op klopte en zeide: je hebt je een mooie ransel omgedaan. Een ander deed hetzelfde bij mij en zeide: „De uwe is nog groter" (wat beslist onjuist was). Toen merkte een ongeveer 15-jarige knaap op: „'t is net de buik van Karei". Daarop volgde schaterend gelach. In ieder geval toont dit hun voorstelling van Karei. Zulke grappen laat men zich welgevallen en brengt ze tegelijkertijd op schrift. Karei is glanzend en zeer warm, als vuur, want als hij dicht bij een huis komt, sterven allen die daar zijn [1]).

Tenslotte zij er gewezen op de betrekkingen, die er blijken te bestaan tussen Karei en de tijger. De laatste is de politie-dienaar van Karei, zegt Schebesta.

Maar er zijn andere uitingen, die doen vermoeden, dat Karei's betrekkingen tot de tijger nog nauwer zijn, dat hij in zekere zin met hem vereenzelvigd wordt, beter misschien: vroeger vereenzelvigd werd. Ik verwijs hiervoor naar Schebesta's bericht over de Semang aan de Kelantanrivier, waarin verteld wordt, dat de zoon van Karei, Hanei, tot tijger werd, en dat de naam Puteu = tijger op Karei werd toegepast, evenals op de halâ.

„„The tiger," zegt Skeat, „like the elephant has many names and is one of the more important animals into which the souls of dead chiefs are supposed by the Semang to migrate after death" [2]).

Of dit geloof verband houdt met het op Malakka en Indonesië algemeen-verbreide omtrent de weertijger, is niet te zeggen; in elk geval wordt van de Semang geen weertijger vermeld.

Overzien we nu de voorstellingen omtrent het hoogste wezen, die aan de Semang worden toegeschreven, dan blijkt de verhevenheid van dien aard, dat een vergelijking met het opperwezen van een der monotheïstische godsdiensten als misplaatst moet worden afgewezen. Hoog is dit wezen niet, noch als we het de maatstaf aanleggen van onze eigen maatschappij, noch als we die gebruiken, welke ons goed schijnt voor de maatschappij van een primitief jagersvolk.

---

1) Ibid. blz. 1006—1007.
2) Skeat-Blagden II, blz. 222.

G. Het ontbreken van animisme en manisme.

Reeds heb ik er de aandacht op gevestigd, dat Pater Schmidt in zijn Pygmeeënboek een soort van evolutie in omgekeerde zin aanneemt, en wel zó, dat de anthropologies en kultureel 't laagst staande bevolking van Malakka een hoogste wezen vereert en geen manisme en animisme zou kennen, terwijl, met afnemende verering van 't hoogste wezen, manisme en animisme meer ontwikkeld zouden zijn bij de Senoi, en nog meer bij de Jakun (zie boven blz. 45).

En met het aannemen van ontlening der hogere elementen zou men o. a. daarom niets kunnen beginnen, omdat dan ook het bijna volledig ontbreken van de lagere elementen zou moeten worden verklaard.

Ik heb in 't voorgaande Martin's oordeel aangehaald, dat het onderscheiden van de Semang als pygmeeën en van de Senoi als niet-pygmeeën geen steun vindt in de werkelikheid, zodat daardoor alleen al de stelling van Schmidt in gevaar gebracht wordt. Ik heb verder trachten aan te tonen, dat alles pleit voor de beinvloeding der bovennatuurlike voorstellingen van de Semang van buiten af, al is deze zeker niet diep geweest.

Het ontbreken van de lagere religieuze voorstellingen bij de Semang was echter een sterk punt van Schmidt en paste zeker weinig in de oude animistiese theorie. Vaughan Stevens zegt: „Die Orang-Panggang besuchen das Grab in der Regel nicht wieder, haben aber nicht die geringste Furcht es zu thun, da sie, wie oben erwähnt, nicht an Hantu's glauben; die Männer in West-Malakka thun es; um das Grab von Unterholz zu reinigen" [1]).

Nu komt echter Schebesta tot een geheel andere konklusie, welke te duidelik is, om enige twijfel over te laten.

„*Hun doden.* Onder hen moet de Jorl van de tebrakés kaseg'n worden onderscheiden. Over de laatste ben ik 't nog niet geheel met mijzelf eens. Het zijn de voorvaderen, tot wie men ook bidt. Als men in grote nood verkeert, bidt men tot zijn gestorven vader, deze weer tot zijn vader enz. Of dit bericht geheel juist is, weet ik nog niet, want het is een weinig in strijd met het geloof aan Jorl. De Jorl zijn een soort dodengeesten, in de vorm van vlinders, speciaal een zeker soort nachtvlinders. Iedere overledene wordt een Jorl, waar men bang voor is. Als men een dode bijzet, houdt men een rede; dat hij nu dood is, doch dat de anderen nog leven, zodat ze verder geen kameraden meer zijn kunnen, maar dat hij 't daarom de overlevenden niet lastig mag maken, enz.

---

1) Veröffentlichungen III, blz. 122.

Men maakt zich dan uit de voeten en verwisselt ook van kamp. Ik weet niet, op welke grond men mij in 't begin altijd weer zeide, dat de Jahai niet bang voor de doden waren en hun kamp bij een sterfgeval niet verwisselden. Dat is niet waar. Voor de Jorl zijn ze zeer angstig.

„Als men 's nachts de roep iui-iui (met bovenstem) uit een boom hoort, dan moet men snel vluchten, want dat is de Jorl. Als wij 's nachts dicht bij ons kamp in een boom iui-iui horen, dan zitten we muisstil bij 't vuur, want als men praat, dan komt de Jorl binnen de hutten, grijpt de tong, rukt die uit en de spreker moet sterven. Het kamp wordt meteen verwisseld. (Waarschijnlik wordt zo'n nachtvlinder door het vuur aangetrokken en doet de Semang schrikken). De Jorl wonen in 't Oosten op de rots Rim. Hoe het er daar uit ziet weet ik niet.

De Tebrakés (bakés = man; brakés of tebrakés is 't meervoud) wonen in 't Westen.

De lijken worden ook altijd met het hoofd naar 't Westen bijgezet [1]). Alle gestorvenen gaan naar een plaats voorbij de plek, waar de zon ondergaat. Daar wisselen ook dag en nacht. Maar ze kunnen niet allen daar blijven, eigenlik alleen de gehuwden. Dezen halen vroeg of laat hun levensgezel af. De geest van de ongehuwde komt echter 's nachts terug naar de plaats waar zijn lijk begraven is. Het was mij al eerder opgevallen, dat vrijgezellen een zeer grote angst voor de dood hebben. Niemand komt 's avonds in de buurt van zoo'n graf. De Jorl is slim en kon zo iemand doden [2]).

Na dit bericht van Schebesta moeten we wel aannemen, dat ook in dit opzicht de Semang veel meer dan aangenomen werd overeenstemmen met wat gewoonlik bij lagere natuurvolken gevonden wordt.

Konklusie.

1. De Semang zijn, zo hun oorspronkelike anthropologiese eigenschappen misschien als primitief mogen worden beschouwd, in elk geval sterk gemengd met andere elementen.

2. Ze zijn kultureel waarschijnlik door tal van volken beinvloed en kunnen dus niet het bewijs leveren van enigerlei oer-religie.

3. Hun hoogste wezen, dat mogelik oorspronkelik is, denken zij zich anthropomorph in de grove zin van het woord; hij straft met de dood, ook voor geringe vergrijpen en moet door andere wezens tot bedaren worden gebracht, als hij toornt.

4. Het z.g.n. bloedoffer bevat veel magiese elementen.

5. Voorstellingen van lagere bovennatuurlike wezens hebben de Semang even goed als andere lagere volken; dodenvrees bestaat bij hen wél, zodat zij geen „locus classicus" tegen Tylor's of anderer evolutionistiese theorieën kunnen leveren.

---

1) Anthropos XVIII en XIX, blz. 1007.

2) Ibid. blz. 1009.

V. DE RELIGIE VAN DE NEGRITO'S DER PHILIPPIJNEN.

Van de religie der Aëta's weten we bizonder weinig. Na enige aanhalingen van ethnografen komt W. Schmidt dan ook tot de konklusie: „Es ist allerdings viel zu wenig, was wir über die Religion der Negritos wissen, als daß wir ein auch nur halbwegs sicheres und definitives Urteil über dieselbe abgeben könnten. Aber wohl läßt sich konstatieren, daß das, was wir jetzt über dieselbe erfahren haben, weit mehr für die Möglichkeit einer Anerkennung und Verehrung eines höchsten Wesens auch bei diesen Pygmäen spricht als für das Gegenteil davon" [1].

Deze schuchtere konklusie was gebouwd op materiaal van W. A. Reed en F. Blumentritt.

Reed schreef zijn boekje: *Negritos of Zambales 1904* na gedurende twee maanden in verschillende kampen geleefd te hebben, waarin verscheidene Negritos hem en zijn metgezel kwamen bezoeken. Er was dus slechts een vrij oppervlakkige kennismaking mogelik, zoals Reed zelf erkent. Maar, zegt hij: „the culture plane of the entire area is practically the same, and the facts as here presented should give a good idea of the customs and the general condition of the Negritos of Zambales Province" [2].

Over hun geloof zegt hij het volgende:

"If two or more villages have hunted together, the game is divided in the field. A bed of green rushes or cane is made on which the animal is placed and skinned. This done, the head man of the party, or the most important man present, takes a small part of the entrails or heart, cuts it into fine bits and scatters the pieces in all directions, at the same time chanting in a monotone a few words which mean "Spirits, we thank you for this successful hunt. Here is your share of the spoils." This is done to feed and appease the spirits which the Negritos believe inhabit all places, and the ceremony is never neglected [3].

If the child is sickly or cries very much, the name is changed, because the Negritos believe that the spirit inhabiting the place where the child was born is displeased at the choice of the name and takes this means of showing its displeasure, and that if the name is not changed the child will soon die [4].

The basis of all the superstitious beliefs of the Negritos, what might else

---

1) Pygmeeënboek blz. 231. 2) blz. 9.
3) blz. 48. 4) blz. 55.

be termed their religion, is the constant presence of the spirits of the dead near where they lived when alive. All places are inhabited by the spirits. All adverse circumstances, sickness, failure of crops, unsuccessful hunts, are attributed to them. So long as things go well the spirits are not so much considered. There seems to be no particular worship or offerings to gain the good will of the spirits, other than the feeding already noted, except in one particular. On the Tarlac trail between O'Donnell (Tarlac Province) and Botolan (Zambales Province) there is a huge black bowlder which the Negritos believe to be the home of one powerful spirit. So far as I could learn, the belief is that the spirits of all who die enter this one spirit or "anito" who has its abiding place in this rock. However that may be, no Negrito, and in fact no Christianized native of Zambales or Tarlac, ever passes this rock without leaving a banana, camote, or some other article of food. If they do, bad luck or accident is sure to attend the trip.

Señor Potenciano Lesaca, the present governor of Zambales, when quite young, once passed the rock and for amusement — and greatly to the horror of the Negritos with him — spurned it by kicking it with his foot and eating part of a banana and throwing the rest in the opposite direction. The Negritos were much concerned and said that something would happen to him. Sure enough, before he had gone far he got an arrow through both legs from savage Negritos along the trail who could have known nothing of the occurrence. Of course this only strengthened the belief. There is nothing unusual about the shape of the stone. It is merely a large, round bowlder.

Disease is usually considered a punishment for wrongdoing, the more serious diseases coming from the supreme anito; the lesser ones from the lesser anitos. If smallpox visits a rancheria it is because someone has cut down a tree or killed an animal belonging to a spirit which has invoked the aid of the supreme spirit in inflicting a more severe punishment than it can do alone.

For the lesser diseases there are mediquillos or medicine men or women, called „mañga-anito", who are called to exorcise the spirit creating the disturbance. Anyone who has cured patients or belongs to a family of mediquillos can follow the profession. There is an aversion to being a mediquillo, although it pays, because if a patient dies the medicine man who treated him is held accountable. As a rule they are treated with respect, and people stand more or less in awe of them, but they have sometimes been killed when they failed to effect a cure[1]).

Smallpox, as has been said, is believed to be a visitation of the wrath of the supreme spirit, and if it breaks out in a rancheria the victim is left with a supply of food and water and the place is abandoned. After several days have elapsed the people return cautiously, and if they find the patient is dead, they go away again never to return, but if he has recovered, they take up their abode in the rancheria. A great many of the Negritos seen in Zambales have scars of smallpox[2]).

Verder beschrijft Reed een geval van uitdrijving ener ziekte, d. w. z. uitdrijven van de anito, die in het lichaam van de zieke gedrongen was[3]).

De mensen blijken ook in tal van tovermiddelen te geloven[4]).

---

1) blz. 65/66. 2) blz. 67.
3) blz. 66. 4) blz. 65 en 67.

F. Blumentritt geeft in Globus 45 (1884): *„Mittheilungen über die Negritos und die Kopfjägerstämme des nördlichen Luzon"*. Ze zijn ontleend aan een Spaanse memorie en voornamelik afkomstig van de Dominicaner monnik P. Villaverde, die lang met de inboorlingen omging. Over de godsdienst der Aëta's zegt Villaverde echter heel weinig. 't Volgt hier:

„Trotzdem einige das Gegentheil behauptet haben, besitzen sie dennoch ihren Glauben an eine Gottheit und an die Unsterblichkeit der Seele. Als Beweis hierfür, daß sie an ein höheres Wesen glauben, kann man das Faktum anführen, daß sie beim Schlachten eines Thieres, sei es zum Speisen, sei es zum Verkaufe, jedesmal zuvor ein Stückchen Fleisch herausschneiden und dieses mit den in lautem Tone ausgerufenen Worten *„Dieses auch dir"* gegen den Himmel werfen. Daß sie an die Unsterblichkeit der Seele glauben, dies beweist die Antwort, welche sie den Missionaren geben, wenn diese sie zu bewegen suchen, ihre Waldwildnisse zu verlassen, um in den Ebenen wie die Christen zu leben; sie sagen dann: *„Wir wollen nicht jene Orte verlassen, wo die Geister Unserer Vorfahren wohnen."*

Weiteres kann man zur Erhärtung dieser Angabe die große Scheu anführen, die sie vor jenem Platze haben, wo einer von den Ihrigen gestorben ist. Nachdem sie den Leichnam leicht zugedeckt und die Zugänge (zum Begräbnißplatze) versperrt haben, verlassen sie diese Gegend und theilen es der ganzen Nachbarschaft mit; wer es wagt, den verpönten (tabuirten) Platz zu betreten, den bestrafen sie mit dem Tode [1]).

Over de godsdienst der niet-pygmeeën zegt hij verder nog:

„Was ihre Religion anbelangt, so läßt sich aus ihren abergläubischen Gebräuchen der Schluß ziehen, daß ihre Anschauungen über Gott und die Unsterblichkeit der Seele mehr Klarheit als jene der Negritos offenbaren [2]).

Ook aan Pater Schmidt stonden bij het schrijven van zijn Pygmeeënboek geen andere bronnen ten dienste dan bovengeciteerde. Hij heeft ze maar gedeeltelik gebruikt; hij laat bijv. uit zijn citaten alles weg, wat op dodenvrees betrekking heeft. Wat zeker onbehoorlik is, met het oog op schrijvers herhaalde bewering, dat bij de Pygmeeën de religie niet uit dodenkultus kan zijn ontstaan, omdat de laatste geheel of zo goed als geheel ontbreekt.

Nu heeft Schmidt, zoals ik boven al aanstipte, de Negrito's der Philippynen betrokken in de door hem georganiseerde onderzoekingstochten, die moesten dienen om meerdere kennis van de religie der Pygmeeën (en Vuurlanders) te verzamelen. Het is Pater Morice Vanoverbergh, die zich de moeite getroostte, een nader onderzoek op Luzon in te stellen. Lang heeft hij met de Negrito's niet verkeerd: hij vertrok van zijn standplaats, Bagio

---

1) blz. 75. 2) blz. 76.

op Luzon, de 5de April en was er de 3de Juni weer terug. Maar uit zijn verslag, verschenen in Anthropos XX heft 1, 2, 3 en 4 onder de titel *Negrito's of Northern Luzon*, blijkt, dat de eerste weken voorbij gingen, zonder dat enige nauwe aanraking met de Pygmeeën werd verkregen [1]).

De 6de Mei werd afscheid van de Negrito's genomen en de terugreis aanvaard. De zeer vriendschappelike voet, waarop Vanoverbergh met de kleine mensen stond, mag het verkeer hebben vergemakkelikt, dit neemt niet weg, dat de omgang met hen niet meer dan enige weken geduurd heeft.

Nu zijn resultaten, wat de religie betreft. Over bijgeloof zegt hij, dat zelfs de christenen op Noord-Luzon zeer bijgelovig zijn en in allerlei voortekenen geloven benevens in lucht-, boom-, water- en velerlei andere geesten.

And the Negritos? I could not detect a single superstition among them, although I kept a close lookout for such and made repeated and systematic inquiries from them and from others. Whenever I asked them if this or that was good, a lucky or an unlucky omen, I got the same reply as when I asked them if they were not afraid of the spirits of the dead. I do not claim that they have no superstitions, but I say most emphatically that personally I could not discover any [2]).

..... they fear the living, not the dead, men in flesh and blood, not ghosts or spirits [3]).

Het geloof in een enige god ontdekte de reiziger bij toeval in een gesprek met een zijner vertrouwelingen Masigun. Deze deelde hem in een onderhoud over de jacht mede, dat de Negrito's na het vellen van een wild zwijn een zeer klein stukje vlees aan een bamboestokje prikken, het roosteren en dan in een boom steken. En daarbij zouden ze dan zeggen: „Wij offeren u, Heer, opdat gij er niet afkerig van zult worden, wilde zwijnen te geven."

Nu vraagt Vanoverbergh wie die heer is. En dan antwoordt Masigun: „Who he is?" (and here the expression on his face indicated intense astonishment at my ignorance); „well, the one who placed the earth of course" (and at this juncture he made a wide gesture, stretching out his whole arm and moving it from left to right [4]).

Vanoverbergh verzuimt niet, mede te delen, dat Masigun enige dagen te voren, toen hij hem vroeg, wie zijn eerste voorouders gemaakt had, antwoordde, dat hij dit niet wist.

De schr. maakt dan nog melding van wat hij noemt „The

---

[1]) Hoofdstuk I. A short Diary, blz. 150 e. v.
[2]) Anthropos XX, 1925. Heft 3/4 blz. 434.
[3]) Ibid. blz. 435.
[4]) Ibid. blz. 435/436.

Prayer Ceremony". De Negrito's houden soms een nachtelike bijeenkomst in een hunner huizen. Dit schijnt te gebeuren o.a. enige dagen na een begrafenis of een huwelik. Vanoverbergh woonde zulk een plechtigheid bij. Er werd veel en melodies gezongen en de schrijver was ervan onder de indruk, dat zij een diep gevoel schenen te hebben van gemeenschap met de bovennatuurlike wereld[1]).

Vanoverbergh geeft de tekst van de zangen, maar kent de vertaling niet; de Negrito's begrepen hun „gebeden" trouwens ook niet, omdat ze vervat waren in een taal, die ze niet meer verstonden. De betekenis is dus wel zeer duister.

Beschouwen we de resultaten van dit laatste onderzoek der Negrito-religie, dan blijken deze even mager als die we reeds van vroeger bezaten. Maar op enkele punten zijn Vanoverbergh's ervaringen met die van Reed in strijd. In de eerste plaats wat de rol betreft, die de zielen der overledenen spelen. Volgens Reed is de vrees voor hen heel groot, volgens Vanoverbergh is er absoluut geen dodenvrees.

Vanoverbergh's verslag maakt een te ernstige indruk, om te veronderstellen, dat hij er maar vluchtig overheen gelopen is, toen zijn eerste indrukken op het ontbreken van dodenvrees wezen. Toch lijkt het wel onwaarschijnlik, dat de sterke dodenvrees van Reed's Pygmeeën geheel en al overgenomen zou zijn en dat die in hun oorspronkelik geloof in het geheel niet bestaan zou hebben. Voor het trekken van deze konklusies was Vanoverbergh's onderzoek zeker te kort, terwijl bovendien zulke negatieve mededelingen uitteraard altijd minder waarde hebben dan positieve.

Daarbij komt, dat Vanoverbergh's Negrito's allesbehalve als onberoerde produkten der wildernis moeten worden beschouwd. Blijkt dit al uit hun kleding, ook het gebruik van doodkisten door deze jagerstammen lijkt allesbehalve primitief[2]). Ook hebben zij evenmin hun oorspronkelike taal bewaard als Reed's Pygmeeën.

Komen we tot de Negrito-voorstelling omtrent goden, dan blijkt het verschil met Reed en Blumentritt (Villaverde) niet heel groot. Volgens Reed wordt geloofd in een machtige geest, die boven de andere staat en aan wie wordt geofferd. Er wordt bij de jacht ook aan andere geesten geofferd. Volgens Villaverde wordt bij het slachten van een dier een stukje vlees omhoog

---

1) Ibid. blz. 439. 2) blz. 429.

geworpen als offer aan een hoog(ste) wezen. En volgens Vanoverbergh wordt op de jacht een stukje vlees geofferd aan het wezen dat de aarde plaatste.

Het voornaamste verschil tussen Villaverde en Vanoverbergh zit in de mededeling van de laatste over de schepper. Wel bleken de denkbeelden over die schepper heel vaag. Enige dagen tevoren wist dezelfde zegsman niet, wie de mensen gemaakt had.

Het offer behoeft dus volstrekt niet ontleend te zijn: alles pleit er zelfs voor, dat het geheel oorspronkelik is. Maar dat het aan de schepper wordt gebracht, een denkbeeld, dat hier voor het eerst opduikt, zal heel waarschijnlik zijn ontleend, evenals de gebezigde woorden. Het „dies auch dir" van Villaverde klinkt tenminste heel anders.

Masigun wist niet, wie zijn voorouders gemaakt had; wel echter kende hij de Schepper der aarde.

Moeten we daaruit opmaken, dat de „Lord", die bij de jacht helpt, wèl de aarde, maar niet de mensen schiep? Of was de voorstelling van Masigun zo onzeker, dat hij bij de vraag omtrent zijn voorouders, de Heer-Schepper vergat?

Maar dat klopt niet met zijn „intense astonishment".

De verklaring ligt voor de hand, dat men hier te doen heeft met een zeer waarschijnlike ontlening aan het Christendom. De Ilokano, wier taal Masigun bij het gesprek gebruikte, zijn christenen sinds vele tientallen van jaren, zegt de schrijver. En nu meent hij een aanwijzing voor de oorspronkelikheid hierin te mogen zien, dat Masigun niet het woord „namarsuá", gebruikte, hetwelk de Ilokano voor de Schepping bezigen, maar nañgikábil = plaatsen of neerleggen, terwijl Masigun het eerste woord volgens de schrijver stellig gekend moet hebben [1]).

Dit is de enige grond die de auteur aanvoert.

Is hij steekhoudend?

Men zou zeggen: als Masigun de *uitdrukking* der christenen voor schepping gekend moet hebben, dan was de *voorstelling* der christenen hem ook bekend. En hem niet alleen, maar ook zijn volksgenoten. Waar de aanraking met de niet-negritiese bevolking zó innig is, dat de Pygmeeën hun eigen taal verloren hebben, zou het ontbreken van beïnvloeding in dit opzicht ook wel sterk bevreemden!

Dat Masigun „plaatste" zei inplaats van „schiep" kan toch moeilik de oorspronkelikheid bewijzen.

---

1) blz. 436.

Er is meer, dat voor ontlening pleit.

1ste. De godheid heeft geen naam, evenmin als de God der christenen.

2de. Hij wordt met *heer* aangesproken. Maar hoe zouden deze Negrito's aan het begrip *heer* komen, zo dit niet ontleend was?

De schrijver zelf zegt: „There are no real chiefs. The authority of the bands is practically vested in the father; apart from this, all are equal" [1]).

3de. Deze Negrito's hebben ceremoniën, waarbij gebeden(?) gezegd worden in hun oorspronkelike taal.

Wanneer het gesprokene bij het offer oorspronkelik was, zou dit waarschijnlik ook in die taal gesteld zijn. Maar het wordt gezegd in het overgenomen Ibanag.

4de. De verbazing van Masigun en zijn toevoeging „natuurlik" wijzen erop, dat men hier niet te doen heeft met een speciaal Negritogeloof. Hij vond 't waarschijnlik vreemd, dat een christen zo iets niet wist.

5de. Van enigerlei andere verering van deze God verneemt men niets. Zo moet ik konkluderen, dat voor het aannemen van een oorspronkelik bij de Negrito's voorkomend geloof in een Hoge Schepper beslist *niets* pleit.

Misschien zouden we wat meer omtrent het oergeloof dezer Negrito's weten wanneer het gelukte, de bovengenoemde strophen te vertalen, die Vanoverbergh heeft opgetekend bij hun nachtelike ceremonies [2]). Dat de Pygmeeën nòch Vanoverbergh ze verstaan is geen beletsel voor Pater Schmidt, om te verklaren, dat ze gericht zijn tot het Hoogste Wezen [3]).

Vanoverbergh noemt ze gebeden, omdat ze spreken van „agboda", een term, door de heidenen van Noord-Luzon gebruikt om „heidense offers" aan te duiden. Maar zijn deze offers en gebeden hetzelfde?

Alleen een vertaling zou hier helderheid kunnen brengen.

---

1) blz. 433.

2) Anthropos XX Heft 1/2 (1925), blz. 40.

3) Anthropos XX Heft 3/4 (1925), blz. 719.

VI. DE RELIGIE DER BOSJESMANNEN.

In de rij van volken, die een min of meer hoge god bezitten en daarom steun hebben verleend aan de stelling van sommige schrijvers omtrent een primitief monotheïsme, verschijnen ook enkele Afrikaanse stammen, met name de Bosjesmannen en verschillende Pygmeeënvolkjes. Ook kennen tal van negers een hoge god onder verschillende namen: Nzambi, Mulunga, Nyiswa, Yankompon e. a. Vooral W. Schneider, de oudere katholieke ethnoloog, heeft in zijn werk over de Afrikaanse religies [1]) de nadruk gelegd op de verheven voorstelling die de negers zich van hun hoge god gevormd hebben. Maar hoewel hij telkens spreekt over terugdringing van die god door geesten- en zielenverering, spreekt hij nergens van monotheïsme en dus evenmin van oermonotheïsme.

Mgr. A. le Roy [2]) bepleit eveneens de hoogheid van het godsbegrip der negers. Meer dan Schneider's werk is zijn boek een pleidooi voor de opvatting, dat een door openbaring(en) gekende god bij alle natuurvolken, speciaal de negers, aanwezig is achter hun demonen- en zielengeloof.

Fr. Ratzel spreekt in zijn „Völkerkunde" van het godsidee der Negers als van „etwas Verworrenes". De oorspronkelike eenheid van het hoogste wezen schijnt nog door, zegt hij [3]).

In ditzelfde verband mag ook genoemd worden de studie van Rev. W. Wanger: „The Zulu notion of God" [4]), waarin de schrijver opkomt voor het bestaan van een opperwezen der Zoeloe's, 'ú Nkulùnkúlù geheten, een wezen, dat een geheel ander karakter zou bezitten dan de vereerde stamvader der Zoeloe's unkulunkulu, waarvan Callaway, Döhne en Bryant gewagen. Al deze ethnografen zijn, volgens Wanger, de dupe geworden van het subtiele verschil in uitspraak tussen 'ú Nkulùnkúlù en unkulun-

---

[1]) Prof. Dr. W. Schneider: Die Religion der afrikanischen Naturvölker, 1891.

[2]) Mgr. A. le Roy: La religion des primitifs, 5e édition, 1925.

[3]) Völkerkunde I, 1885, blz. 173.

[4]) In Anthropos XVIII—XIX (1923—'24), blz. 656 e. v. en XXI (1926), blz. 351 e. v.

kulu, en op hun voetspoor eveneens alle ethnologen, zelfs *P.* Schmidt, wat men ze trouwens moeilik sterk kan aanrekenen. Men mag hun slechts verwijten, zegt Wanger, dat ze Colenso niet kenden, die op de hoogheid van 'ú Nkulùnkúlù het volle licht heeft laten vallen. En dat nog wel zonder de Zoeloetaal te kennen!.

Een ontleding van de religie der Negers, in het bizonder van de positie hunner hoge goden, is een aantrekkelik werk, dat echter, in verband met het vraagstuk van het oermonotheïsme, minder in dit boek op zijn plaats is, omdat de Negers in hun geheel moeilik voor een groep met oerkultuur kunnen doorgaan. Ik beperk mij dus tot enkele Afrikaanse volkjes, wier kultuur dichter bij de oorsprong der menselike beschaving staat. Daaronder zijn allereerst te rekenen de Pygmeeën-stammen, die algemeen het leven van jagers en verzamelaars leiden. Afgescheiden van de vraag of de dwergen al of niet de oervorm der mensheid in anthropologiese zin het meest nabij staan, zijn de volkenkundigen het erover eens, dat ze in materiële kultuur slechts een geringe hoogte hebben bereikt. De vraag is dus weer, of de religie een tegenstelling daarmee vormt door een hoger vorm te tonen dan bij materieel verder ontwikkelde volken te vinden is. De schaarse berichten omtrent hun godsdienstige voorstellingen zullen we onderzoeken en daarbij speuren naar mogelik ééngodendom.

Allereerst komen de Bosjesmannen aan de orde, aan wier dwergachtige eigenschappen niet te twijfelen valt. Von Luschan vond een lichaamslengte van ± 140 cm en beschouwt 146 cm reeds als vallend buiten de typiese variatie-breedte van de onvervalste Bosjesmannen, terwijl hij een groot aantal punten van overeenkomst vond met de Centraalafrikaanse Pygmeeën tegenover geringe verschillen [1]).

Wat hun materiële toestand betreft, worden de Bosjesmannen wel dikwijls als hoekvolk gekarakteriseerd, doch dit wil niet zeggen, dat er bewijzen bestaan voor een vroegere vollere kultuur; alleen de omstandigheden, waaronder ze leven, zijn door de bezetting van hun vroegere jachtgronden door Boeren en Bantoenegers dermate ongunstiger geworden, dat ze tans aan het uitsterven zijn. Ze waren echter ook vóór hun verdrijving uit de gunstige gebieden jager-nomaden en verzamelaars.

---

[1]) Felix von Luschan: Pygmaeen und Buschmänner. Z. f. E. 46, 1914, blz. 155 tot 164.

A. De auteurs.

De gegevens omtrent de religieuze voorstellingen der Bosjesmannen zijn betreurenswaardig schaars. De oudere auteurs verwarren hen bovendien wel met de Hottentotten, zodat ook in dit opzicht de berichten met de nodige voorzichtigheid moeten worden aanvaard. Het werk waarin het meest volledig de gegevens zijn verwerkt, ook van de oudere auteurs, is G. W. Stow: *The Native races of South-Africa*, uitgegeven door G. M. Theal 1905. Stow kwam in Zuid-Afrika in 1843 en had de medewerking van verschillende ambtenaren benevens van enkele inlandse hoofden. Aan de kennis van de Bosjesmannen-religie heeft hij zelf weinig nieuws toegevoegd, maar bijna al wat er over geschreven was, is in zijn boek te vinden.

Een dergelijk goed werk, hoewel minder uitgebreid, is dat van G. M. Theal: *The yellow and dark-skinned people of Africa south of the Zambesi*, 1910. Het bevat enige gegevens, die in Stow niet te vinden zijn.

De verdere werken, die ik heb kunnen raadplegen zijn:

T. Arbousset: *Relation d'un voyage d'exploration au nord-est de la colonie du Cap de Bonne-Espérance*, entrepris dans les mois de mars, avril et mai 1836, par T. Arbousset et F. Daumas, 1842. De beide protestante zendelingen kwamen op hun tocht met Bosjesmannen in aanraking en de bizonderheden, die Arbousset vertelt, verkreeg hij grotendeels door eigen waarneming. Hoewel hij van „Bushmen" spreekt, maakt hij geen scherp onderscheid tussen Hottentotten en Bosjesmannen, die hij onder de naam van Baroa (enkelvoud Moroa) samenvat. Toch hebben zijn hieronder geciteerde mededelingen duidelik betrekking op de Bosjesmannen, kenbaar aan hun levenswijze. Langdurig was de aanraking met de lieden niet, doch uiteraard stelde de reiziger, die hen in dienst der zending bezocht, veel belang in de religieuze voorstellingen der inboorlingen. Zijn relaas maakt bovendien een zeer objectieve indruk. Hij kende de taal der Bosjesmannen niet, maar kon zich met enkelen onderhouden in het sessouto.

Th. Hahn, wiens vader zendeling bij de Nami-Hottentotten was, schreef in *Globus* XVIII, 1870 een van veel kennis getuigend artikel „Die Buschmänner". Hij heeft er grotendeels in verwerkt wat hij van anderen vernam.

Het bekende werk van Dr. G. Fritsch: *Die Eingeborenen Süd-Afrikas*, 1872 geeft van de religie der Bosjesmannen zo goed als niets.

A. Merensky, *Beiträge zur Kenntniß Süd-Afrikas*, 1875 geeft niet veel meer over ons onderwerp dan het ook door anderen

geciteerde bericht van Mr. Orpen in *Cape monthly magazine*, 1874, op welk artikel Dr. Bleek een commentaar heeft geleverd in hetzelfde tijdschrift.

Passarge: *Die Buschmänner der Kalahari*, 1907 geeft voornamelik berichten van anderen, maar ook enkele mededelingen van Bosjesmannen persoonlik. Het boekje maakt een enigszins oppervlakkige indruk; hij verdedigt de stelling, dat de Bosjesmannen vroeger aanmerkelik hoger stonden.

Dr. Bleek had boven alle genoemde auteurs het voordeel, dat hij met onderscheidene dialekten der Bosjesmannen bekend raakte. Heel zorgvuldig heeft hij uit de mond van verschillenden hunner mythen opgetekend, die ze hem in hun langdurig samenzijn vertelden en de verhalen woordelik in het Engels vertaald. Op deze wijze heeft hij zich zowel op linguisties als op mythologies gebied grote verdiensten verworven. Na zijn dood is door de zorg van zijn schoonzuster en medewerkster Miss Lloyd uitgegeven *Specimens of Bushman folklore*, 1911, waarin een groot aantal mythen in de oorspronkelike taal zijn opgenomen met de Engelse vertaling ernaast. Zo is het boek voor de philologie uiterst nuttig, maar bovendien voor de ethnologie, omdat de mythen, uiterst getrouw opgetekend, zoals ze door de betrokkenen verteld werden, met al de naïeve herhalingen en zegswijzen, ons een inzicht mogelik maken in de mentaliteit dezer mensen. Slechts uiterst zelden streven ethnografen met zoveel zorg naar het weergeven van wat ze vernamen als Bleek en Lloyd. Wel is het jammer, dat zulke nauwgezette werkers niet het stamleven der Bosjesmannen hebben kunnen meemaken, maar zich hebben moeten vergenoegen met wat gevangenen hen meedeelden. Doch ook tans vormt het boek een der meest waardevolle werken omtrent de Zuidafrikaanse jagerstammen.

Ik betreur het, dat ik Bleek's oudere werk: *A brief Account of Bushman folklore*, 1875 niet eveneens heb kunnen machtig worden; het daar aangevoerde materiaal heb ik moeten ontleenen aan Stow en Theal.

F. Ratzel geeft in zijn *Völkerkunde* nog enige berichten, die ik na de auteurs, die ik zelf geraadpleegd heb, zal citeren[1].

B. Het materiaal.

F. Arbousset.

Sous le rapport religieux, les Bushmen s'adonnent à beaucoup moins de superstitions que les noirs, mais sans que je sache au juste ce qu'ils

1) Voor S. S. Dornan: *Pygmies and Bushmen of the Kalahari*, 1925, dat mij te laat in handen kwam, zie men het laatste hoofdstuk.

professent de croire. Ceux des montagnes, distingués par le nom de *Maccolong,* disent qu'il est un *Kaang* ou *Chef* au ciel, appelé aussi *Kue-Akengteng, l'homme,* c'est à dire *le Maître de toutes choses.* Selon leur expression, „on ne le voit point des yeux, mais on le connaît dans le coeur." On le prie aux temps de disette, avant d'aller à la guerre; et cela, pendant la nuit entière, en exécutant la danse du mokoma. Les animaux des champs ont tous des marques qu'il leur a faites: par exemple, un élan n'a reçu de lui qu'un tronçon de queue; un autre a l'oreille repliée; un autre au contraire, l'a percée.

Kaang fait vivre et il fait mourir; il donne ou refuse la pluie. Lorsque le gibier manque, les Maccolong disent encore que *leur Seigneur leur refuse ses bêtes.*

Un Moroa m'a assuré que parmi son peuple on vénère le blessbock (antilope pygarga) et un autre antilope dont le nom m'échappe en ce moment [1]).....

Les morts ont d'abord la tête ointe de poudre rouge, mêlée de graisse fondue; ensuite ils sont grossièrement parfumés et couchés sur leur côté dans une fosse oblongue, où se rassemblent les parents et les amis pour faire leurs lamentations.

On vient même des villages voisins voir et examiner le cadavre, qui est alors sorti de la fosse; et là chacun redouble de cris et de gémissements. A la fin on jette dans la fosse la cabane du défunt et on la brûle sur lui. Le creux est comblé avec de la terre jusqu'au haut, mais sans aucun morceau de pierres ou apparence de monument, comme font les noirs. Les funérailles terminées, tout le kraal émigre pour un ou deux ans, pendant lesquels il n'est parlé du mort qu'avec vénération et avec larmes, ce qui est aussi le cas chez les Matébéles. Ce respect des indigènes pour les tombeaux témoigne, à notre avis, de la foi indéfinie, mais bien constatée qu'ils ont à l'immortalité de l'âme, et nous rappelle celui de leurs proverbes qui dit que *la mort n'est qu'un sommeil.*

Avec cela, les Bushmen sont tellement grossiers qu'ils adorent une chenille (une espèce de *caddisworm,* insecte ou chenille de la tribu *des caterpillars,* d'après des noms anglais dont je ne connais pas parfaitement les mots correspondants en français). Ce termite, appelée par eux *N'go,* se construit un joli étui de brins de paille collés ensemble en long, mais en y laissant une ouverture assez grande pour mettre dehors sa tête et ses épaules, lorsqu'il veut chercher sa nourriture. Cependant, rien autre ne peut ordinairement être vu de la larve que sa tête et ses premières pattes, au moyen desquelles elle se pend dans le feuillage et traîne après elle l'étui où est renfermé le reste du corps, et dans lequel aussi elle se retire tout entière en cas d'alerte. Les naturels Béchuanas la croient très-vénimeuse et redoutent qu'elle se rencontre dans l'herbe que broutent leurs troupeaux; mais les Baroas en ont fait leur dieu. L'un d'eux, à qui je demandais s'il ne priait pas son défunt père comme les autres habitants, me répondit que non, ajoutant que son père l'avait autrement appris, et lui avait solennellement dit avant de mourir: „Mon fils, quand tu vas à la chasse, cherche soigneusement à voir le N'go, et demande-lui la nourriture, ainsi que celle de tes enfants. Observe, après ta prière, s'il remue la tête, en décrivant un demi-cercle (*un coude*) ce qui signifie qu'il t'a exaucé, et que ce soir la-même tu porteras à ta bouche un morceau de gibier, lequel tu serreras entre les dents, et couperas avec ta lame de fer, en repliant les bras et décrivant aussi un demi cercle, comme notre dieu." La prière d'usage est la suivante:

---

1) blz. 501/502.

„Seigneur, (Kaang ta) est-ce que tu ne m'aimes point? Seigneur, un gnou mâle amène. J'aime ventre rassasier beaucoup; mon fils aîné, ma fille aînée aiment ventres rassasier beaucoup, Seigneur, un gnou mâle amène *sous mes traits*" [1]).

Je traduis mot pour mot, afin que chacun puisse mieux voir combien matérielle et grossière est cette prière d'un peuple idolâtre, qui commence par mettre en doute que son dieu l'aime, et qui lui demande ensuite de la viande et seulement de la viande [2]).

A. Merensky.

Over godsdienst heeft Merensky alleen 't ook door anderen geciteerde bericht van Orpen (Cape monthly magazine Juli 1871) van de Bosjesman Quing. Bij de wandtekeningen vielen de mannen en vrouwen met antilopen-koppen op. Op de vraag wat dit waren, kreeg Orpen ten antwoord, dat deze lieden tans nog slechts in de rivieren leefden; ze waren vernietigd door de lieden, die op de rotsen dansend waren voorgesteld.

Over Cagan zei hij: *Cagan* maakte alle dingen; wij bidden tot hem. Wij bidden: „Cagan, Cagan, zijn wij niet uw kinderen, ziet ge niet onze honger, geef ons eten", en hij geeft ons beide handen vol. Op de vraag wie Cagan was, luidde het antwoord: Ik weet het niet, maar de elanden weten het. Hebt ge niet bij de jacht zijn roep gehoord, als de elanden snel weglopen en zijn roep volgen. Waar hij is, zijn elanden bij kudden. Op verdere vragen noemde Quing de vrouw van Cagan; ze heette *Coti*. Waar ze vandaan kwam, wist hij niet, misschien was ze met de lieden gekomen, die de zon eens bracht. „Aber das sind Geheimnisse, fügte er hinzu, ich kenne sie nicht, nur jene Tänzer dort auf den Bildern kennen sie" [3]).

Merensky zegt nog, dat de Saan in hun sagen van een vroeger mensenras spreken; velen van hen konden wonderen verrichten, anderen waren aan de hemel geplaatst als sterren, de melkweg is as, die een meisje van de vroegere aardbewoners daar had uitgeschud [4]).

Th. Hahn.

„Alle Buschmänner ohne Ausnahme tragen Amulette, womit sie entweder die bösen Geister abzuwehren vermeinen, oder Glück bei ihren Unternehmungen erhoffen." Goede geesten, zegt Hahn, zijn waarschijnlik aan de Hottentotten ontleend, want ze roepen ze op dezelfde manier aan. Om de wil der geesten te weten, dobbelen ze.

De stammen aan de Suga hebben van sommige dieren een afkeer. Zo eet bijv. een stam geen geitenvlees, hoewel de geit daar het enige huisdier is, dat er tieren kan. Nog zijn er andere stammen, die antilopen vereren, zoals de blesbock, of insektensoorten en rupsen, die door hen N'go genoemd worden. (Dan volgt het bericht van Arbousset).

Van Tindall haalt Hahn aan, dat er in de buurt van Blijde Vooruitzicht een plaats Duivelsnek bestond, waar Zijne Zwarte Majesteit, d. i. de duivel, begraven lag. Opdat hij niet weer zou opstaan, had men om het graf een menigte steenhopen opgericht. De Bosjesman, die de missionaris begeleidde, wierp er direct nog een steen bij met de opmerking: als hij het naliet zou zijn nek verdraaid worden zodat hij voor immer naar achteren zou moeten kijken.

---

1) Arbousset geeft ook de inlandse tekst.
2) blz. 503/506. 3) blz. 73. 4) blz. 74.

Naast de vrees voor de dode bestaat blijkbaar geloof in zijn hulp, want als de lieden ziek werden, gingen ze naar deze graven, ze smeekten de geest van de plaats om genezing terwijl zij het zieke lichaamsdeel wreven en daarbij riepen: „wee! wee!” Ook bij bizondere ondernemingen begaven ze zich erheen om hulp te vragen. De begeleiders van Livingstone vroegen bij een graf om geluk op de reis [1]).

Gustav Fritsch.

Over de religie is niets bekend, maar wel weten we dat het zonder bijgeloof en toverij bij hen niet gaat. Doch hun geloof heeft niets eigens.

Passarge legt sterk de nadruk op de voorouder-verering. Zijn hoofdstuk over de godsdienst berust bijna geheel op andere auteurs. „Ich persönlich kann nichts Neues beitragen, allein so manche Sitten und Gebräuche bei Krankheit und Unglücksfällen, besonders aber beim Tode, weisen deutlich auf den Ahnenkultus und die Geisterfurcht her [2]).

G. Mc. Call Theal.

Menig reiziger en missionaris, zegt Theal, heeft berichten omtrent gewoonten en levenswijzen van de Bosjesmannen gegeven, maar geen van hen was lang genoeg met de wilden in aanraking om hun taal te leren of in hun gedachtenleven binnen te dringen.

De Rev. J. J. Kicherer was de eerste die een zendingspost vestigde enkel voor de Bosjesmannen. Met behulp van een halfbloed Hottentot en diens vrouw, die beide Nederlands en de taal der Bosjesmannen verstonden, stichtte hij Blijde Vooruitzicht (in 1799). In 1800, nadat hij verscheidene maanden met hen geleefd had, schreef hij: „Hoewel zij geen afgodendienaars zijn, is de kennis van een Opperwezen hun volkomen vreemd” [3]).

Theal zegt verder:

Ze hadden een vast geloof in tovermiddelen (charms and witchcraft), en waren altijd in vrees om enige gewoonte te veronachtzamen bijv. het vermijden van schaduw-werpen op stervend wild. Een Bosjesman zal geen kuil in het bed van de rivier graven om water te verkrijgen zonder tevoren aan de stroomgeest een stukje vlees of wat miereneieren te offeren, of een pijl bij gebrek aan beter; de geest heeft het uitzicht van een lelike man en is in staat zich zichtbaar of onzichtbaar te maken naar believen.

En zo komt bij alle mogelike verrichtingen een handeling te pas om kwaad te vermijden of wild of planten onder zijn bereik te brengen [4]). Ze geloofden dat de verschillende soorten van wild met elkaar konden spreken en dat er dieren en menselike wezens waren, die naar welgevallen van gedaante konden veranderen, bijv. meisjes, die leeuwen werden; en bavianen, die de gestalten van mensen konden aannemen. Volgens sommigen was de maan levend, volgens anderen was het een stuk huid, dat een man in de lucht wierp. Evenzo zijn de sterren nu eens menselike wezens, dan weer stukken voedsel, die omhoog geworpen zijn.

Dr. Bleek en Miss Lloyd, zegt Theal, verkregen van verscheidene individuen gebeden tot de maan en de sterren. Maar alles wat met hun godsdienst in

---

1) blz. 140/141. 2) blz. 107.
3) The history of the London Missionary Society 1795—1895. By Theal blz. 18.
4) blz. 49.

verband staat, d. w. z. hun vrees voor iets buiten hen en machtiger dan zij zelf, was vaag en onzeker. Ze konden geen uitlegging geven en ze hielden er niet dezelfde mening op na over een bepaald onderwerp. Enkelen spraken van een machtig wezen Kaang of Cagn, maar als ze er over gevraagd werden, bleek, dat ze hem voor een man hielden als zichzelf, maar in het bezit van grote toverkracht. Er is ondersteld, dat ze een vaag geloof in de onsterfelikheid hadden, wijl ze de wapens mee begraven, het lijk met het gezicht naar de opgaande zon leggen e. d.; maar waarschijnlik denken zeer weinigen onder hen aan zulke dingen. De noden van het heden nemen al hun aandacht in beslag [1]).

Van betekenis voor de religieuze voorstellingen is dan nog het verhaal, dat Theal ontleent aan Mr. Orpen, die het publiceerde in Cape Monthly Magazine van Juli 1874. Het schijnt een variatie van de door Bleek-Lloyd gegeven mythe.

Geschiedenis van Cagn.

Cagn zond Cogaz, z'n oudste zoon, om stokken te snijden voor bogen. Cogaz werd door de bavianen gevangen. Hij moest vertellen wie hem gezonden had. Ze zeiden toen: uw vader denkt, dat hij knapper is dan wij. Hij wil de bogen hebben om ons te doden, daarom zullen wij u doden. Ze doodden hem, bonden hem in de top van een boom en dansten er omheen terwijl ze zongen: „Cagn denkt dat hij knap is."

Cagn sliep, toen Cogaz gedood werd, maar toen hij ontwaakte, liet hij Coti, zijn vrouw, de tovermiddelen aangeven; hij zette er enkele van op zijn neus en zei, dat de bavianen Cogaz hadden opgehangen.

Hij ging naar de bavianen, en toen deze hem zagen aankomen, veranderden ze hun zang. Maar een klein bavianenmeisje zei: „zing niet zo, maar zoals daarstraks." En Cagn zei: zing zoals het meisje wenst en dit deden ze. En Cagn zei: dat is de zang die ik hoorde, dat is wat ik verlangde, ga door met dansen tot ik terugkom. Hij haalde een korf vol pinnen en hij kwam achter elk van hen, terwijl zij dansten en zongen en veel stof opwierpen; hij dreef een pin in ieders achterste, gaf hem een knak en joeg de bavianen voor straf naar de bergen om te leven van wortels, schorpioenen en kevers. Tevoren waren de bavianen mensen, maar sedert hebben ze staarten en deze hangen krom. Cagn haalde Cogaz naar beneden, gaf hem canna en maakte hem weer levend [2]).

Stow, die hetzelfde verhaal geeft, voegt er bij: het is mogelik, dat deze dans ingesteld is ter ere van Kagan of zijn zoon.

Quing vertelde aan Mr. Orpen, dat er enige dansen waren, die enkel bepaalde mensen mochten dansen; alleen deze geïnitieerden verstonden de betekenis er van. Enkele van deze dier-dansen kunnen wel daartoe behoren [3]).

G. W. Stow.

Stow maakt, evenals andere schrijvers, melding van de gewoonte om het voorste lid van de pink af te hakken. De Gariep-stam geeft daarvoor de verklaring, dat het bereiken van Too'ga, de plaats waarheen ze na hun dood gaan, dan zonder moeilikheden kan gebeuren [4]).

Wat het geloof in bovennatuurlike wezens betreft, bij dezelfde stam vertelt men van een wezen, dat bestond in het begin, toen alle dieren nog mensen waren, zoals de Bosjesmannen, en nog spreken konden Het heette 'Hoe-'hi'gan

1) blz. 49/50. 2) blz. 56.
3) Stow, blz. 117. 4) blz. 129.

en twistte met elk dier, dat in zijn nabijheid kwam. Eindelik verdween het, maar niemand weet waarheen het gegaan is. Maar bij zijn verdwijning beging het een daad van wraak; want onmiddellik erna verlieten de dieren de woonplaatsen der mensen en kregen hun tegenwoordige vorm, terwijl de Bosjesmannen alleen mensen bleven en spreken konden [1]).

Andere stammen, meer aan de benedenloop van de Gariep, hebben een andere voorstelling van de verhouding van mens en dier in het begin. Hun voorouders kwamen uit een gat in de grond bij de wortels van een reusachtige boom, die een groot deel van de streek bedekte. Achter hen aan kwamen de dieren, sommige in paren, andere in troepen, ze verdrongen elkaar en het aantal werd steeds groter, op het laatst kwamen ze uit de takken. Maar toen de zon onderging hield de stroom op. De dieren konden spreken en bleven rustig onder de dikke boom. Toen het nacht werd, werd aan de mensen, die nog onder de boom zaten, gezegd, dat ze geen vuur mochten maken totdat de zon weer opkwam. Maar toen het steeds kouder werd, konden ze het niet langer uithouden en legden tenslotte toch vuur aan. Onmiddellik vluchtten de verschrikte dieren en verloren door de schrik hun spraakvermogen, terwijl ze voortaan altijd uit de nabijheid van de mensen bleven, behalve enkele, die de mensen tot huisdier maakten [2]).

Van Kaggen haalt Stow Dr. Bleek's bijschrift bij Orpens artikel in The Cape monthly magazine aan.

„Dr. Bleek states, that among the Western Bushmen the most prominent object in their mythological tales is *Kaggen*, whose mundane representative is the Mantis and that this Mantis (‘Cagn—‘Kaggen) according to the myths of his Bushmen informants, was very far from being represented as a beneficent being, but on the contrary is a fellow full of tricks, getting into scrapes, and even doing purely mischievous things, so that in fact it was no wonder that his name has sometimes been translated by that of the divel. ‘Kaggen's wife's name was *‘Hunntu* or *‘Hunu*, the hyrax [3]); and he had an adopted daughter *Xo*, the porcupine, who married *‘Kwammanga*, by whom Xo had a son called *‘Ni*, the ichneumon, who was the constant adviser and admonisher of his grandfather *‘Kaggen*, the mantis" [4]).

De Bosjesmannen in het Oosten geloofden in allerlei reusachtige nu uitgestorven dieren, die grote kracht bezaten [5]).

Mr. Orpen verkreeg ook inlichtingen van Kwaha, die lange tijd onder leiding van een zendelingenpost gestaan had.

He stated that the Bushmen name for the Superior Being was *T‘koo* (‘Tikoe and T‘koe, the Bushman's "stronghand" or round stone, of the ‘Kibi or digging stick) and that his (‘Kwaha's) father used to say that when they killed game they were not to waste the flesh, or T‘koo might not favour them again by giving them any more. They considered T‘koo was good for all. There was also a wicked spirit T‘ang (?‘Kaang) but although they called T‘koo the father, they did not like to speak of T‘ang [6]).

Betreffende het dansen der Bosjesmannen verwijst Stow naar de Mo'koma of bloeddans, door Arbousset aanschouwd. De mededeling van deze dat de

---

1) blz. 129—130. 2) blz. 130/131.

3) De hyrax of klipdas is een klein hoefdragend dier, dat veel op een marmot gelijkt.

4) blz. 131. 5) blz. 131/132. 6) blz. 134.

dans wordt uitgevoerd bij zware ziekte, wordt bevestigd door Quing die Mr. Orpen vertelde, dat bij ziekte van een man de Mo'koma rondom hem gedanst werd, waarbij de dansers hun handen onder hun oksels legden (vergelijk de magiese werking der oksels van de Mantis in het verhaal van Bleek blz. 96). Ze drukten dan de handen op de zieke en haalden geheime dingen uit hem, die hem ziek gemaakt hadden. Sommige deelnemers gingen zich zo te buiten aan de dans, dat ze „weggevoerd" („spoilt") werden. Men geloofde, dat Kaang zulke lieden meenam naar een geheimzinnige plaats onder water, waar ze in beesten veranderd werden en een voortdurende kastijding ondergingen voor hun buitensporigheid.

Quing vertelde ook, dat er drie grote hoofden waren: *Cagn, Cogaz* en *Qwanciqutchaa,* die grote macht hadden; maar Cagn gaf bevelen door de beide anderen.

Mr. Orpen ontdekte rotstekeningen, die het medegedeelde bevestigden; op de eerste waren vrouwen bezig de Mo'koma te beoefenen.

Er dicht bij waren drie van de meest demonies uitziende satyrs getekend, die men zich kan denken, met dierkoppen en horens, met ruige handen en lange staarten, met dikke poten en monsterachtige platte voeten.

Een van hen was bezig twee ongelukkige schuldige (d. w. z. aan het overdreven dansen) Bosjesmannen weg te slepen. De andere twee demonen hielpen hem er bij.

Op een twede afbeelding waren de twee zondaars in dieren veranderd: ze hadden dierkoppen op hun schouders in plaats van hun eigen hoofd. Ze werden gestraft met een zware graafstok [1]).

Een andere dans, waarbij bevruchting plaats heeft van vrouwen door een man, die als dier rondspringt, wordt door Stow in verband gebracht met Kaang, omdat deze de maker van alle dingen is. Hij geeft echter voor die opvatting geen bewijs.

Passarge, maakt in „Die Buschmänner der Kalahari", eveneens gewag van dansen, die op het geslachtsleven betrekking hebben. Hij zag de elandbul-dans bij de Aikwe. Van een verband met een of ander hoger wezen meldt hij niets [2]).

Bleek and Lloyd.

The Mantis assumes the form of a Hartebeest.

The Mantis is one who cheated the children, by becoming a hartebeest, by resembling a dead hartebeest. He feigning death lay in front of the children, when the children went to seek gambroo (kŭi, a sort of cucumber); because he thought (wished) that the children should cut him up with a stone knife, as these children did not possess metal knives.

The children perceived him ,when he had laid himself stretched out, while his horns were turned backwards. The children then said to each other: "It is a hartebeest that yonder lies; it is dead."

The children jumped for joy (saying): "Our hartebeest! we shall eat great meat." They broke off stone knives by striking one stone against another), they skinned the Mantis. The skin of the Mantis snatched itself quickly out of the children's hands. They say to each other: "Hold thou strongly fast for me the hartebeest skin!" Another child said: "The hartebeest skin pulled at me".

Her elder sister said: "It does seem that the hartebeest has not a wound from the people who shot it; for, the hartebeest appears to have died of itself.

1) blz. 119/121. 2) blz. 101 e. v.

Although the hartebeest is fat, (yet) the hartebeest has no shooting wound."

Her elder sister cut off a shoulder of the hartebeest, and put it down (on a bush). The hartebeest's shoulder arose by itself, it sat down nicely (on the other side of the bush), while it placed itself nicely. She (then) cut off a thigh of the hartebeest, and put it down (on a bush); it placed itself nicely on the bush. She cut off another shoulder of the hartebeest, and put it upon (another) bush. It arose, and sat upon a soft (portion of the) bush; as it felt that the bush (upon which the child had laid it) pricked it.

Another elder sister cut off the other thigh of the hartebeest. They spoke thus: "This hartebeest's flesh does move; that must be why it shrinks away."

They arrange their burdens; one says to the other: "Cut and break off the hartebeest's neck, so that (thy), younger sister may carry the hartebeest's head, for, (thy) yonder sitting elder sister, she shall carry the hartebeest's back, she who is a big girl.

For, we must carrying return (home); for, we came (and) cut up this hartebeest. Its flesh moves; its flesh snatches itself out of our hand. Ia-tta![1]) it of itself places itself nicely."

They take up the flesh of the Mantis; they say to the child: "Carry the hartebeest's head, that father may put it to roast for you." The child slung on the hartebeest's head, she called to her sisters: "Taking hold help me up; this hartebeest's head is not light." Her sisters taking hold of her help her up.

They go away, they return (home). The hartebeest's head slips downwards, because the Mantis's head wishes to stand on the ground. The child lifts it up (with her shoulders), the hartebeest's head (by turning a little) removes the thong from the hartebeest's eye. The hartebeest's head was whispering, it whispering said to the child: "O child! the thong is standing in front of my eye. Take away for me the thong; the thong is shutting my eye." The child looked behind her; the Mantis winked at the child. The child whimpered: her elder sister looked back at her. Her elder sister called to her: "Come forward quickly; we return (home).

The child exclaimed: "This hartebeest's head is able to speak." Her elder sister scolded her: "Lying come forward we go. Art thou not coming deceiving (us) about the hartebeest's head?" The child said to her elder sister: "The hartebeest has winked at me with the hartebeest's eye; the hartebeest desired that I should take away the thong from his eye. Thus it was that the hartebeest's head lay looking behind my back."

The child looking back at the hartebeest's head, the hartebeest opened and shut its eyes. The child said to her elder sister: "The hartebeest's head must be alive, for it is opening and shutting its eyes."

The child walking on, unloosed the thong; the child let fall the hartebeest's head. The Mantis scolded the child, he complained about his head. He scolded the child: "Oh! oh! my head! Oh bad little person! hurting me in my head."

Her sisters let fall the flesh of the Mantis. The flesh of the Mantis sprang together, it quickly joined itself to the lower part of the Mantis's back. The head of the Mantis quickly joined (itself) upon the top of the neck of the Mantis. The neck of the Mantis quickly joined (itself) upon the upper part of the Mantis's spine. The upper part of the Mantis's spine joined itself to the Mantis's back. The thigh of the Mantis sprang forward, it joined itself

---

[1]) This seems to be an exclamation, the meaning of which is not yet known to the editor.

to the Mantis's back. His other thigh ran forward, racing it joined itself to the other side of the Mantis's back. The chest of the Mantis ran forward, it joined itself to the front side of the upper part of the Mantis's spine. The shoulder blade of the Mantis ran forward, it joined itself on to the ribs of the Mantis. The other shoulder blade of the Mantis ran forward, while it felt the ribs of the Mantis had joined themselves on, when they raced.

The children still ran on; he (the Mantis, arose from the ground and) ran, while he chased the children, — he being whole, — his head being round — while he felt he was a man [1]). Therefore, he was stepping along with (his) shoes, while he jogged with his shoulder blade [2]).

He saw that the children had reached home; he quickly turned about, he, jogging with his shoulder blade, descended to the river. He went along the river bed, making a noise as he stepped in the soft sand; he yonder went quickly out of the riverbed. He turned, coming out at a different side of the house (i. e. his own house); he returned, passing in front of the house.

The children said: "We have been (and) seen a hartebeest which was dead. That hartebeest, it was the one which we cut up with stone knives; its flesh quivered. The hartebeest's flesh quickly snatched itself out of our hands. It by itself was placing itself nicely upon bushes which were comfortable; while the hartebeest felt that the hartebeest's head would go along whispering. While the child who sits (there) carried it, it talking stood behind the child's back."

The child said to her father: "O papa! Dost thou seem to think that the hartebeest's head did not talk to me? For the hartebeest's head felt that it would be looking at my hole above the nape of the neck, as I went along; and then it was that the hartebeest's head told me that I should take away for him the thong from his eye. For the thong lay in front of his eye."

Her father said to them: "Have you been and cut up the old man, the Mantis, while he lay pretending to be dead in front of you?"

The children said: "We thought that the hartebeest's horns were there, the hartebeest had hair. The hartebeest was one which had not an arrow's wound; while the hartebeest felt that the hartebeest would talk. Therefore, the hartebeest came and chased us, when we had put down the hartebeest's flesh. The hartebeest's flesh jumped together, while it springing gathered (itself) together, that it might mend, that it might mending hold together to the hartebeest's back. The hartebeest's back also joined on.

"Therefore, the hartebeest ran forward, while his body was red, when he had no hair (that coat of hair in which he had been lying down), as he ran, swinging his arm like a man.

"And when he saw that we reached the house, he wisked round. He ran, kicking up his heels (showing the white soles of his shoes), while he running went before the wind, while the sun shone upon his feet's face (soles), while he ran with all his might into the little river (bed), that he might pass behind the back of the hill lying yonder."

Their parents said to the children. "You are those who went and cut up the old man Tinderbox-Owner." He, there behind, was one who gently came out from the place there behind."

The children said to their fathers: "He has gone round, he ran fast. He always seems as if he would come over the little hill lying yonder when he sees that we are just reaching home.

---

1) He became a man while he was putting himself together again.

2) With his left shoulder blade, he being a left-handed man.

"While this little daughter, she was the one to whom the hartebeest's head, going along, talked; and then she told us. Therefore we let fall the hartebeest's flesh; we laid our karosses on our shoulders, that we might run very fast."

"While its flesh running came together on its back, it finished mending itself. He arose and ran forward, he, quickly moving his arms, chased us. Therefore we did thus, we became tired from it, on account of the running with which he had chased us, while he did verily move his arms fast.

"Then he descended into the small river, — while he thought that he would, moving his arms fast, run along the small river. Then he thus did, he picking up wood, came out; while we sat, feeling the fatigue; because he had been deceiving. While he felt that all the people saw him, when we came carrying his thighs, when he went to die lying in front of us; while he wished that we should feel this fatigue, while this child here, it carried his head, — he looked up with fixed eyes. He was as if he was dead; he was (afterwards) opening and shutting his eyes; he afar lay talking (while the children were running off). He talked while he mended his body; his head talked, while he mended his body. His head talking reached his back; it came to join upon the top (of his neck).

"He ran forward; he yonder will sit deceiving (at home), while we did cut him up with stone knives (splinters). Ia--tta! he went feigning death to lie in front of us, that we might do so, we run.

"This fatigue, it is that which we are feeling; and our hearts burnt on account of it. Therefore, we shall not hunt (for food), for we shall althogether remain at home."

De Mantis komt ook voor in „The son of the Mantis, the Baboons and the Mantis." Het verhaal wordt hier verkort weergegeven; het bovenstaande kan voldoende worden geacht om de verhaaltrant der Bosjesmannen te leren kennen.

De zoon van de Mantis gaat stokken zoeken voor zijn vader om te mikken op het volkje, dat op de hielen zit. Hij komt bij de bavianen. Deze begrijpen, dat de Mantis het op hen gemunt heeft en ze doden zijn zoon. Met een oog van het lijk spelen ze als bal. De Mantis wachtte op het kind en lag 's middags te slapen. Hij droomde, dat de bavianen het kind gedood hadden en zijn oog als bal gebruikten. De Mantis nam zijn pijlkoker en ging er op uit. Hij ontdekte de bavianen, die met het oog aan het spelen waren en begon te huilen. Maar hij droogde zijn tranen omdat hij niet wilde, dat de bavianen ze zouden bemerken.

De Mantis ging toen met de bavianen meespelen. Hij greep het oog, draaide het rond en zalfde het met het zweet van zijn oksels. Toen wierp hij het naar de bavianen, het oog steeg op en de bavianen zagen het boven zich spelen. Daarna keerde het terug en kwam in een tas naast de pijlkoker van de Mantis. Allen beginnen te zoeken en beschuldigen de Mantis dan, dat hij het oog in zijn tas heeft. Daarop ontstaat een hevige vechtpartij. De Mantis stijgt op en vliegt naar het water, waarin hij zich verstopt. Daarna komt hij weer te voorschijn, neemt het oog uit zijn tas en houdt het in het water, terwijl hij uitroept: „Ge moet groeien om weer te worden wat ge geweest zijt." Vervolgens neemt de Mantis zijn eigendommen op en gaat naar huis. Daar roept de jonge ichneumon (pharao-rat): Wat is er gebeurd met mijn grootvader, de Mantis, dat hij zo met wonden is bedekt? De Mantis vertelt wat er gebeurd is, maar niet, dat hij het oog van het kind in het water deed.

Toen hij weer naar het water ging, naderde hij zachtjes de plek waar het oog lag, want hij wenste geen geluid te maken. En het kind hoorde hem, doordat hij niet zo zachtjes gedaan had, toen hij nog ver af was. Het kind sprong op en plaste in het water. De Mantis lachte er om, omdat zijn hart getroffen was. En hij keerde terug.

Toen groeide het kind en het werd, zoals het tevoren geweest was. De Mantis kwam weer kijken en bespiedde zijn zoon, terwijl hij in de zon zat. Het kind vlucht weer als hij hem hoort. Dat herhaalt zich enige keren, tot de Mantis hem vastgrijpt en hem zegt, dat hij zijn vader is en hij zelf Gauna tsḁ χau. Dan geeft hij hem een uitrusting en neemt hem met zich mee. De ichneumon roept uit: wie komt er met de Mantis? en verbaast zich, dat de bavianen het kind gedood hebben en het er nu weer is. De Mantis legt de zaak uit.

Baines[1]). In dem sehr dürren Jahre 1861 starb in Damaralande eine große Menge Wild und Vieh. Ein Buschman sagte damals zu Baines: „Der Höchste tötet das Land". Das Wort Höchste oder Häuptling nahm er aber dabei nicht aus seiner, sondern aus der Sitschuanasprache.

Thomson[2]) welcher einen Buschman frug, wo er den kleinen Finger seiner linken Hand verstümmelt habe, erhielt zur Antwort, daß seine Mutter alle vor ihm gebornen Kinder verloren habe, darum habe sie gleich nach seiner Geburt ihm ein Fingerglied abgeschnitten, um ihm das Leben zu erhalten.

Burchell[3]) erhielt die Erklärung, daß Trauer diese Verstümmelung veranlasse.

Ratzel[4]). Wenn auch die Heuschrecke ein außerordentlich häufiger und vielseitig sich zeigender Stoff der Buschmannfabeln ist, so scheinen doch Sonne und Mond eine höhere Stellung einzunehmen; denn zu ihren wird gebetet, während jene mehr eine scherzhafte, unterhaltende Figur ist, der nichts von Verehrung zukommt. Bleek hat keinen Zweifel, daß die Buschmänner zur Verehrung der Himmelskörper fortgeschritten seien.

C. Kritiek.

Met deze citaten zijn de ethnografiese gegevens over de hogere wezens der Bosjesmannen vrijwel uitgeput. Het is weinig; node missen we meer uitvoerige berichten. Ook zouden we gaarne weten, of de verhalen van Bleek produkten zijn van veeljarige stam-tradities dan wel meer losse verhalen, waarbij de fantasie van de verteller een grote rol speelt. 't Eerste is 't waarschijnlikst, gezien de moeite die Bleek zich gaf om de verhalen te verzamelen.

---

1) Bij Ratzel: Völkerkunde I, blz. 73.
2) Ibid. blz. 74. 3) Ibid. blz. 74. 4) Ibid. blz. 76.

Allereerst moet de vraag worden beantwoord, of er bij de Bosjesmannen onder de bovennatuurlike wezens, waarin zij geloven, één een zodanige plaats inneemt, dat men van een opperwezen zou kunnen spreken; het woord monotheïsme, dit blijkt bij het eerste overzicht van de ethnografiese berichten, zou hier zo misplaatst zijn, dat het geheel buiten diskussie behoort te blijven. En het is zelfs met enige tegenzin, dat we de vraag onder het oog zien, of Kaang een positie bekleedt, die door haar hoogheid enige tegenstelling zou vormen tot de overigens lage Bosjesmannen-kultuur. W. Schmidt zelfs weet er in zijn Pygmeeënboek niet goed raad mee. Hij klampt zich vast aan het bovengeciteerde door Mr. Open gepubliceerde verhaal van Quing en zegt dan: „Auch in diesem Bericht erscheint Cagn mit einer ganzen Anzahl Eigenschaften ausgestattet, wie sie einem höchsten Wesen zukommen. Er ist das erste und höchste aller Wesen, er hat alles geschaffen, er war jedenfalls im Anfange ganz gut, er ist hilfreich; in der Unbekanntheit und Unbestimmtheit seines Wohnortes spricht sich eine Ahnung seiner Immaterialität aus(!); es aüßert sich eine Verehrung zu ihm durch das Gebet" [1]).

We stuiten hier weer op het bekende pogen van Schmidt, om door redenering de lagere volken een religie te doen geworden, die ze uit zich zelf niet kennen. Van een wezen, wiens kreet de elanden volgen, die een vrouw heeft, welke hem een hert baart, die een tand als tovermiddel in zijn gordel draagt, te verklaren, dat de Bosjesmannen een Ahnung van zijn immaterialiteit hebben, verraadt een gebrek aan kritiese zin, die vreemd aandoet bij een auteur, die bij redeneringen van anderen zich hyperkrities toont.

Dergelijke ontoelaatbare beweringen worden niet opgeheven, door er achter te voegen: „Daneben aber weist er ziemlich starke Anthropomorphismen auf."

Het is heel merkwaardig, dat de schrijver niet tevens de beschrijving door Orpen vermeldt van de tekening, waar Cagn met zijn metgezellen is voorgesteld als drie van „the most demoniacal-looking satyrs that could be imagined," ruigharig met gehoornde dierkoppen, lange staarten en platte voeten. Zulk een beschrijving werpt op de voorstelling van Cagn een licht, waarin het immateriële niet al te duidelik uitkomt.

En juist de eigenschappen van het hoogste wezen zijn van het grootste belang. Niet in de eerste plaats interesseert ons hier

1) Pygmeeënboek, blz. 238/239.

de vraag, of de voorstellingen van bovennatuurlike wezens door de primitiefste mensen zijn afgeleid uit het begrip ziel dan wel op andere wijze zijn ontstaan, doch of de primitieve mens een godsbegrip heeft van een hogere orde dan de volken met meer gevorderde materiële kultuur.

In waarheid kan niet anders geoordeeld worden over Cagn zoals we die uit Mr. Orpen's verslag kennen, dan dat het een grof gedacht bovennatuurlik wezen is, in het bezit van veel sterker tovermiddelen dan de mensen en daardoor veel machtiger; het staat op de rand van het dierenrijk door zijn verbinding met elanden, door zijn zoon die een dier is, door de verandering in allerlei dieren en door zijn afbeelding met een dierenkop.

Het bidden tot hem bestaat in het vragen om voedsel.

Zijn scheppersfunktie alleen kan hem toch niet verheffen tot een hoog gedacht wezen. „Cagn made all things", door Schmidt vertaald: „Cagn schuf alle Dinge" is alles, wat omtrent het maken der aarde en haar bewoners wordt medegedeeld.

Bezaten we niets dan het bericht van Mr. Orpen, we zouden waarschijnlik niet onder de indruk komen van de hoogheid van Cagn.

Alle andere berichten echter bevestigen, dat de „hoge" wezens van de Bosjesmannen inderdaad zeer laag staan. Nemen we het verhaal van Arbousset [1]).

Het begin van het op blz. 87 en 88 genoemd citaat zou nog de gedachte kunnen wekken aan een tamelik hoog gedacht wezen. Kaang is de hoofdman in de hemel en de meester van alle dingen; men roept hem aan in tijden van hongersnood en als men ten oorlog gaat, waarbij een dans wordt uitgevoerd. De uitdrukking: „on ne le voit point des yeux, mais on le connaît dans le coeur", zou ook aanleiding kunnen geven tot de gedachte dat bij deze Maccolong-Bosjesmannen het godsdienstig gevoel tot hoge ontwikkeling is gekomen.

Doch onmiddellik daarop volgt de mededeling van een Moroa, dat onder zijn volk antilopen worden vereerd. Het blijkt niet of deze Moroa tot dezelfde groep behoorde als die, waarvan eerst sprake is. Het is echter moeilik aan te nemen dat verschillende groepen van Bosjesmannen totaal verschillende religieuze voorstellingen zouden bezitten, geen enkele auteur wijst trouwens op een dergelijke tegenstelling, die toch zeker sterk zou opvallen.

---

[1]) Schmidt spreekt telkens van Arbousset et Daumas, hoewel het boek alleen door Arbousset geschreven is. Waarschijnlik heeft hij 't boek zelf niet kunnen raadplegen, waardoor hij 't oordeel van de schrijver ook niet kent.

Het „kennen in het hart" zal wel geen andere betekenis hebben, dan dat men inwendig de zekerheid heeft, dat Kaang bestaat, zonder dat men hem ziet. Geen tegenstelling ook maakt Arbousset zelf tussen de mededeling omtrent Kaang en zijn geringschattend oordeel:

„Avec cela, les Bushmen sont tellement grossiers qu'ils adorent une chenille (caddisworm)" enz. (zie boven blz. 88).

Hier zien we opnieuw, dat de bovennatuurlike wezens door de Bosjesmannen met dieren in verband gebracht worden, een omstandigheid, waaraan bij zoveel verschillende getuigenissen niet te twijfelen valt. Dat „bidden" tot een bovennatuurlik wezen allerminst diens hoogheid bewijst, blijkt duidelik uit het gebed, dat door de zegsman van Arbousset vermeld wordt: „Heer (Kaang ta), houdt ge niet van me; Heer, leid een mannetjes-gnoe tot mij. Ik houd van een gevulde buik, mijn oudste zoon en mijn oudste dochter houden er ook van, hun buik te vullen; Heer, leid een mannetjes-gnoe onder mijn schot."

Arbousset, die het christendom in Zuid-Afrika diende, denkt allerminst aan iets hoogs. Hij geeft een woordelike vertaling, zegt hij, opdat men beter kan zien hoe grof dit gebed is van een afgodendienend volk. Als Schmidt Arbousset gelezen had, zouden deze woorden hem misschien tot nadenken hebben gestemd en hem wellicht hebben weerhouden van pogingen om de Kaang der Bosjesmannen tot een hoge god om te redeneren.

De identificering van het hoogste wezen met een diersoort, die telkens weer blijkt, zou Schmidt graag wegwerken. „Freilich wird sie (de N'go) [1]) auch mit Kaang angeredet, aber das beweist gar nichts für die Identität der Mantisheuschrecke mit dem höchsten Wesen; denn Kaang ist nichts anderes als das ganz allgemeine Appellativwort für „Herr", ein Wort, mit dem natürlich die verschiedensten höherstehenden Wesen bezeichnet werden können, ohne daß sie identisch wären" [2]).

Inderdaad wordt door het woord Kaang de identificering van het hoogste wezen met de Mantis of met de caddisworm niet bewezen, maar als een insekt en het hoogste wezen beide met Kaang worden aangesproken, dan worden toch beide in dezelfde sfeer getrokken en dan kan het wel niet twijfelachtig zijn of het insekt wordt opgeheven, dan wel of het hoogste wezen wordt omlaag getrokken. Wat zou men toch wel zeggen van een

---

[1]) Schmidt noemt hem Mantis-sprinkhaan, doch het is een ander dier.
[2]) Pygmeeënboek, blz. 239/240.

Europeaan, die een meikever met Heer aansprak en hem vroeg zijn oogst overvloedig te doen zijn. Zou er dan ook iemand opkomen voor het hoogstaand geloof van die man?

Zulk een bewering in dienst van een vooropgezette stelling schijnt in P. Schmidt's ethnologie toelaatbaar te zijn. De uiting van Arbousset omtrent „la prière matérielle et grossière d'un peuple idolâtre" doet hiernaast weldadig aan.

Wordt de identificering van het hoogste wezen met verschillende diersoorten door de gemeenschappelike titel „Kaang" niet bewezen, ze wordt toch bijna tot zekerheid door de gegevens van Dr. Bleek en Miss Lloyd. In het bovengeciteerde verhaal van de „Zoon van de Mantis, de bavianen en de Mantis," is de laatste een bovennatuurlik wezen, in het bezit van grote toverkracht; hij wordt als persoon gedacht, in het bezit van een pijlkoker enz. Ook in het eerste verhaal is de mantis, na zijn toverkunsten als hartebeest vertoond te hebben, een man. We zien dus het eigenaardig verschijnsel, dat het bovennatuurlik wezen, als het aktief optreedt, niet de vorm van een sprinkhaan bezit, maar dat het er toch mee wordt vereenzelvigd, getuige de naam Mantis, die het ook bij deze gelegenheden draagt. Waarschijnlik zien dus de Bosjesmannen in de sprinkhaan (en in de caddisworm [1]) de aardse verschijningsvorm van hun „god", die ze zich overigens meer als persoon denken. Ongewoon is dit trouwens allerminst. Ook bij de Australiërs komen de hoge wezens voor onder diernamen. Polynesiese goden veranderen zich zelf in vogels, om van de mensenoffers op de altaren te genieten. De heilige slangen in West-Afrika, de alligator te Dix Cone, de haai van Bonny, welke met mensenoffers gevoed wordt, zullen alle wel als incarnaties van bovennatuurlike wezens beschouwd worden [2]).

Eveneens de klapperslang, die in de zonnetempel van Natchez vereerd werd en de slang, die naar naam en gestalte tot de Azteekse godheid Quetzalcoatl behoorde, de slang, die in de tempel van de oude Slaviese god Potrimpos gehouden en met melk gevoed werd en Asklepios, die in een reusachtige tamme slang, welke men in zijn tempel hield, woonde, of er zich in openbaarde [3]).

---

[1]) Wellicht heeft de eigenaardige vorm dezer dieren tot hun verering meegewerkt. De mantis is de „biddende roofsprinkhaan", zo genoemd wegens de eigenaardige houding zijner voorste poten. En de caddisworm maakt een vreemde indruk door het kokertje waarin hij zit.

[2]) Alle voorbeelden bij Tylor: Primitive Culture II, blz. 380.

[3]) Ibid. II, blz. 242.

Van Acosta (Historia de las Indias) haalt Tylor het volgende aan over de Peruanen: „Und im allgemeinen glaubten sie von allen Thieren und Vögeln, die auf Erden sind, daß ein ähnlicher im Himmel lebe, von dem ihre Erzeugung und Vermehrung abhängig sei; dafür hielten sie verschiedene Sterne, die sie Tschacane, Topatorca, Mamana, Mizeo, Miquiquiray u. s. w. nannten, so daß sie in gewisser Weise dem Dogma der Platonischen Ideen zugeneigt zu haben scheinen" [1]).

De tegenstelling, die er voor ons bestaat tussen de veelvuldigheid der individuen, die alle een bepaalde godheid of geest vertegenwoordigen, schijnt in de lagere kulturen niet gevoeld te worden. Bij de heidense Finnen had volgens Castren ieder voorwerp in de natuur een „haltia" of schutsgeest, een wezen, dat het voorwerp geschapen had en het beschermde. Maar hoewel zulk een geest bij elk voorwerp gedacht werd, konden de voorwerpen verdwijnen, terwijl hun haltiat toch voortleefden en hun zorg over de andere voorwerpen van dezelfde aard uitstrekten [2]).

„Es scheint," zegt Tylor, „als ob eine ähnliche Ansicht durch die Lehren aller civilisierten Völker sich hindurch zieht; dafür sprechen vor allem die Beispielen aus Aegypten und Griechenland, wo ganze Gattungen von Thieren, Pflanzen oder Dingen als Symbole besonderer Gottheiten dastanden, oder von ihnen beschützt wurden" [3]).

Het aantal voorbeelden is groot genoeg, om de vereenzelviging van een bovennatuurlik wezen der Bosjesmannen met enkele dieren te verduideliken. Dat de vereenzelviging van de Mantis (sprinkhaan) met het hoogste wezen door Bleek op zeer zwakke voeten zou rusten, zoals Schmidt beweert, kan geen moment worden aangenomen. Hij voert ook geen enkele grond voor deze bewering aan, wanneer men tenminste niet als grond wil laten gelden, dat Kaang, waarmee zowel het hoogste wezen als de Mantis-sprinkhaan worden aangeduid, het algemene aansprekingswoord voor „Heer" is. Vond Bleek de vereenzelviging van Kaggen met de mantis-sprinkhaan bij de westelike Bosjesmannen, de oostelike, door Arbousset bezocht, vertonen dezelfde eigenaardigheden ten opzichte van de caddisworm, zoals uit het volgende blijkt. In Arbousset's relaas wordt gezegd: „Kaang doet leven en sterven; hij geeft of weigert regen.

Als het wild ontbreekt, zeggen de Maccolong, dat hun Heer hun zijn dieren weigert.

---

1) Ibid. blz. 245/46. 2) Ibid. blz. 246. 3) Ibid. blz. 246.

En even verder vertelt hij uitvoerig, hoe de mensen tot de caddisworm bidden om geluk op de jacht. Als het beest zijn kop beweegt, is het gebed verhoord en zal de jager 's avonds wild eten. Kaang, de hoge god, kan dus het wild aan de Bosjesmannen weigeren, aan Kaang de caddisworm wordt gevraagd, het niet te weigeren. De caddisworm wordt door Arbousset herhaaldelik „god" genoemd o.a. in de zin: „qui commence par mettre en doute que son dieu l'aime."

Hoe zal men dan kunnen twijfelen, of de caddisworm de aardse verschijningsvorm van Kaang is! Dit klopt dus volkomen met de waarneming van Bleek, alleen met het verschil, dat de mantis-sprinkhaan in de plaats treedt van de caddisworm.

Voor ons, moderne mensen, is het moeilik een oordeel uit te spreken over de zienswijze van min of meer primitieve volken, die zich een god in een dier belichaamd denken en hem tegelijkertijd in de hemel of een andere woonplaats wanen; voor het beoordelen van een handelwijze, een opvatting, moeten deze ons zelf enigszins vertrouwd zijn.

Maar de feiten zijn er, om te bewijzen, dat natuurvolken, en zelfs kultuurvolken de diervorm van goden volstrekt niet vreemd vinden. De Bosjesmannen vallen met hun diergoden dus niet uit het kader. En evenmin is er in dit opzicht enige tegenstelling te bespeuren tussen de van Bleek afkomstige berichten en die van Orpen, die van Cagn zegt, dat hij allerlei gestalten kan aannemen, door dieren opgegeten of gedood kan worden, doch steeds weer opleeft.

Pater Schmidt heeft gelijk, dat tegen het eigenlik anthropomorphe karakter der als dieren voorgestelde Mantis met zijn familieleden niets definitiefs gezegd is [1].

Want in de verhalen zijn het bovennatuurlike wezens, die als mensen handelen. Doch mooier zou het in zijn betoog staan, als hij had kunnen konstateren, dat tegen het *goddelik* karakter van Kaang niets te zeggen viel. Welk onbevooroordeeld ethnoloog zal in Kaang of Cagn een wezen zien, dat het denkbeeld wekt, als zou een primitief volk dichter staan bij de verering van één hoge god dan minder primitieve groepen? Na een beschouwing van het materiaal, dat ons ten dienste staat, kan de konklusie toch geen andere zijn, dan dat de Bosjesmannen-conceptie van het hoogste bovennatuurlike wezen zeer laag staat en dat hun voorstellingen ons inzicht geven in de geweldige prestatie van de

---

[1]) Pygmeeënboek, blz. 239.

mensheid, die van dergelijke voorstellingen zich opgewerkt heeft tot het begrip van een werkelik ééngodendom.

De vraag kan worden opgeworpen, of Kaang goed dan wel slecht is voor de mensen, m. a. w. of vrees dan wel vertrouwen in het hoogste wezen het overwegende gevoel is. Orpen's zegsman beweerde, dat hij vroeger goed was, maar bozer werd doordat hij zoveel te strijden had ("through fighting so many things").

Bleek vertelt, dat Kaggen louter boosaardige dingen doet. De Bosjesmannen van Arbousset geloven daarentegen in zijn hulp bij de jacht. Duidelik goed òf slecht is dus Kaggen niet. Waarschijnlik zal hij nu eens hulp verlenen, dan weer niet, terwijl hij ook wonderlike kunsten uithaalt (zie het verhaal over het hartebeest).

In elk geval kan niet gesproken worden van de verhouding der Bosjesmannen tot hun god als een van vertrouwen. Ook de tekeningen, waarop Kaggen met Cogan en Quanciqutchaa is afgebeeld, doen allerminst aan zoo'n verhouding denken.

Evenmin is Kaggen het enige bovennatuurlike wezen, dat door de Bosjesmannen wordt vereerd of gevreesd.

Uit de vele verhalen in het bovengenoemde boek van Bleek-Lloyd: "Specimen of Bushmen folklore" en uit andere werken blijkt verder, dat zon en maan als levende wezens gedacht worden en in het bezit van grote macht. Zo heeft de maan de dood in de wereld gebracht, omdat de haas, die toen nog een mens was en wiens moeder gestorven was, niet de woorden van de maan wilde geloven, die beweerde, dat de moeder sliep en weer zou opstaan. De maan werd boos over de tegenspraak en bracht de dood in de wereld. (The origin of death; preceded by a prayer adressed to the young moon [1].)

De wind was vroeger ook een man en werd later een vogel [2]. Bij onweer bestrijden twee personen elkaar door middel van weerlicht [3].

Een veelheid zou ook kunnen blijken uit de gegevens door Mr. Orpen van de Bosjesman Kwaha verkregen, volgens wie T'koo het hoogste wezen was, terwijl naast deze goede geest de slechte T'ang stond welke mogelik dezelfde is als Kaang (de knalgeluiden der Bosjesmannen zijn moeilik te determineren).

Dodenvrees en -verering en geloof in toverij ontbreekt evenmin. Lang, wie het er vooral om te doen was, het bewijs te leveren, dat het zielen-geloof niet de enige bron kon zijn van de religie,

---

[1]) Bleek and Lloyd, blz. 57 e. v.
[2]) Ibid. blz. 107 e. v. [3]) Ibid. blz. 113 e. v.

verwijt Spencer, dat hij zich in zijn "Descriptive Sociology" met een enkele zin van de Bosjesmannen-religie afmaakte[1].

Terecht. Spencer had zoveel aandacht voor geesten en fetischen, dat er voor de Supreme beings niet veel overbleef. Zijn bestrijders moeten echter niet in de tegenovergestelde fout vervallen en de zielen-verering en toverij met de mantel der liefde bedekken ten bate van een Supreme being. Inzicht in de religie van een volk kan slechts verkregen worden, door het geheel te bezien.

Volgens Schmidt zouden animistiese natuurdienst en voorouderverering „hier ganz oder fast ganz fehlen. Zwar will Th. Hahn ihn (den Ahnenkult) bei seinen Buschmännern gefunden haben, aber der ältere Bericht Arboussets verneint ihn ausdrücklich[2]).

Deze konklusie trekt Schmidt uit Stow, blz. 133, waar deze Arboussets vraag aanhaalt, of de Bosjesmannen ook tot hun voorvaderen bidden. (Arbousset heeft „vader", zie boven blz. 88.)

In werkelikheid ontkent Arbousset hier niets uitdrukkelik, noch legt hij de nadruk op een tegenstelling tot de negers. Alleen antwoordde zijn zegsman op de vraag of hij niet tot zijn gestorven vader bad „comme les autres habitants": „neen," want zijn vader had hem anders geleerd.

Uit Arboussets relaas blijkt echter duidelik, dat de Bosjesmannen de doden vrezen. Ze spreken over de dode een of twee jaar niet dan met grote eerbied en onder tranen, terwijl ze gedurende die tijd de oude woonplaats niet bezoeken. De geringschattende zin: „Zwar will Th. Hahn ihn bei seinen Buschmännern gefunden haben," zou beter in de pen gebleven zijn, temeer waar het zulk een ernstig man als Hahn geldt. Bovendien ontleende deze het boven geciteerde bericht over de verering van een opperhoofd aan de missionaris Tindall, terwijl hij de mededeling omtrent het bidden om een gelukkige reis tot een gestorven Bosjesman van Livingstone overnam.

Voor het geloof in toverij heb ik niet opzettelik materiaal verzameld. Dat het niet ontbreekt, geeft ook Pater Schmidt toe: „Dagegen scheint der Zauberglaube schon ziemlich intensiv entwickelt zu sein[3]). Dit geloof in toverij blijkt bovendien ten sterkste verbonden met het geloof in hogere wezens. Als Cagn's zoon Cogaz niet terugkomt, zet Cagn de tovermiddelen op zijn neus en weet dan, wat er gebeurd is. En in de andere lezing van Bleek zalft de Mantis het oog van zijn zoon met het zweet van zijn oksels, door welks magiese werking het weer tot leven komt.

---

1) The Making of Religion, blz. 210 en 211 noot.
2) Pygmeeënboek, blz. 240. 3) Ibid. blz. 240.

Resumerend kom ik tot de slotsom: De Bosjesmannen geloven in de macht van een aantal bovennatuurlike wezens; het zijn zowel zielen van overledenen als hemellichamen en andere wezens of goden. Dat de laatsten verschijnen in de vorm van insecten, zou elke gedachte aan een mogelik hoge conceptie doen verdwijnen, indien zulk een gedachte gelegenheid zou hebben om op te komen door de mededelingen van andere bizonderheden. Het tegendeel is echter het geval. De afbeelding van Kaang en zijn metgezellen als vreselike demonen, de aard der gebeden, die tot hem gericht worden, de grove toverkunsten van de met hem vereenzelvigde mantis, het gehuwd zijn met de hyrax en de verbinding met andere dieren, het zijn even zovele bewijzen voor de naïeve laagstaande voorstellingen omtrent het wezen, dat bij de Bosjesmannen als god optreedt.

Dit complex van voorstellingen omtrent bovennatuurlike wezens te willen afleiden uit een oorspronkelik, zij het nog zo eenvoudig, ééngodendom, is een gedachte, die met logica te weinig gemeen heeft, om in de wetenschap op haar plaats te zijn.

Het ontstaan van de godsdienstige voorstellingen der Bosjesmannen tans latende rusten, kunnen we hier reeds konstateren, dat er niets in is, dat de evolutie-gedachte enigermate weerspreekt.

VII. DE RELIGIE DER CENTRAALAFRIKAANSE PYGMEEËN.

Ook over de religie der dwergen van Centraal-Afrika zijn de berichten uiterst schaars en vaag. De meeste reizigers hebben slechts een oppervlakkige aanraking met hen gehad. Van een wezenlik, zij het slechts kortstondig, samenleven der onderzoekers met hen is zo goed als geen sprake.

Toch is het verkeerd zich voor te stellen, dat alle Pygmeeën van Centraal-Afrika een geïsoleerd bestaan leiden. Hun aanraking met de hen omringende negers schijnt zeer veelvuldig te zijn. Uitwisseling van landbouwprodukten met jachtbuit komt herhaaldelik voor [1]), en ook treden Pygmeeën dikwijls in dienst van negers [2]). Vermenging schijnt ook voor te komen. Johnston onderscheidt in West-Afrika twee anthropologiese typen van dwergen, een met lichte en een met donkere huidskleur. De laatste beschouwt hij als mengingsproduct [3]). Ook Le Roy meent, dat de lichte kleur de oorspronkelike is; maar vele Pygmeeën, zegt hij, zijn even zwart als de hen omringende negers en hij schrijft dit toe aan métissage in lang vervlogen tijden. Ook komen in hetzelfde kamp overgangen voor naast de anderen, terwijl de lichtkleurige dwergen 't meest behaard zijn [4]).

Met de mogelikheid, dat ook wederzijdse beïnvloeding op religieus gebied heeft plaats gehad, moet dus terdege rekening worden gehouden. Om de vraag te beantwoorden of de dwergen van Midden-Afrika een soort monotheïsme bezitten, zal ik weer de literatuur geven, die ik erover gevonden heb.

A. De Watwa.

De bron over de Watwa in het vroegere Duits Oost-Afrika is het boek van Pater J. M. M. van der Burgt: *Un grand peuple*

---

1) J. Seiwert: Die Bagielli, spreekt zelfs van symbiose. Zie beneden.

2) A. Hutereau: Notes sur la vie familiale. Blz. 2.

3) The Uganda Protectorate 1902 II, blz. 527. Bij Schmidt: Pygmeeënboek blz. 12.

4) Mgr A. Le Roy: Les pygmées. Zonder jaartal, blz. 81 e. v.

de l'Afrique équatoriale, 1903. Het werk is grotendeels geschreven in de vorm van een encyclopedie. V. d. Burgt behandelt eigenlik de Warundi, te midden waarvan de Watwa wonen. Daarbij geeft hij echter over de laatsten vele bizonderheden en hij meent dan ook, dat zijn boek juist daaraan waarde ontleent[1]. Een aantal mededelingen omtrent hen ontving hij van Pater Jos. van den Biesen, die tegelijk met de schr. in Urundi kwam en zich sterk voor de Pygmeeën interesseerde. Na een tweejarige werkzaamheid overleed V. d. Biesen en zijn manuscripten zijn door een brand verloren gegaan[2]. Pater van der Burgt heeft bij zijn onderzoekingen de „Ethnographische Fragenbogen" van F. von Luschan gebruikt. Bij het raadplegen van zijn boek treft de degelike wijze, waarop de schr. zijn taak heeft aangevat. Hij wekt de indruk zeer goed op de hoogte te zijn. Hinderlik bij zijn uiteenzettingen zijn vaak de etymologiese toevoegingen[3] van de auteur en de velerlei verwijzingen naar parallelen met Romeinse en Griekse religieuze voorstellingen; hierdoor wordt het zoeken naar de eigenlike feiten soms bemoeilikt.

Ik heb gemeend, bij het afdrukken van het materiaal me niet tot de Watwa te mogen beperken. Voor een juiste beoordeling zijn de overeenkomstige en afwijkende omstandigheden hunner buren noodzakelik.

Over hun positie in het land Urundi temidden van de *Warundi* (Bantoe's) en *Awatutsi* (Hamieten) zegt Van der Burgt, dat ze zich zelf als de ware inboorlingen beschouwen en Urundi *hun* land noemen.[4] Hij noemt ze: „de vrais parias, éparpillés un peu par tout l'Urundi, surtout dans les parties boisées et le long des riviéres." Ze vormen 5 % der bevolking, ze zijn jagers, smeden, pottenbakkers: de industriëlen van het land. Ils sont très nomades, timides, cruels, irascibles, très adonnés à la magie, très noirs, maigres, de stature au dessous de la moyenne (1 m 30, 1 m 40), poilus.[5]

De Watwa hebben geen eigen taal, hoewel er afwijkingen zijn van het door de Warundi gesproken Kirundi.[6]

Onder het hoofd „deuil" vertelt Van der Burgt van de dodenvrees der Warundi en Watwa.

„Une fois le mort enterré, on jette sur le tombe (tumulus) la porte (en clayonnage) de la maison et le couffin vide, qui à servi pour retirer la terre en creusant la fosse. Les Watwa, toutefois, n'y mettent pas ce couffin. Dans la case elle-même, on pratique une autre ouverture, pour servir de porte et on ferme l'ancienne. Les pierres du foyer sont jetées et remplacées par d'autres,

---

1) blz. V. 2) blz. VII.

3) Ze zijn een gevolg hiervan, dat het boek ontstaan is uit de Dictionnaire Français Kirundi, een vroeger werk van Van der Burgt.

4) blz. 1. 5) blz. 2. 6) blz. 73, 74.

neuves. Le lit est défait et reconstruit à neuf. L'entrée de l'enceinte est fermée et l'on en pratique une autre. Les Watwa ne font pas ces changements, si ce n'est qu'ils défont le lit aussi, en le remplaçant par un autre. Le motif de toutes ces précautions est de se débarrasser du souvenir du mort. Tout est souillé par lui. On le considère implicitement comme un damné. On en a peur. On redoute sa *larve* malfaisante (revenant, spectre). S'il retourne, on tâche de le dérouter et de lui donner le change en changeant les choses de place, pour que le spectre ou le revenant ne s'y connaisse plus! En somme c'est un culte de peur, de terreur.

Er wordt verder melding van gemaakt, dat de vrouwen en kinderen der Warundi 7 dagen ter plaatse moeten blijven en zich daarna in een ver verwijderd water gaan baden. Bij de Watwa is het geen 7 dagen, maar korter en ze halen van verre het water, om zich tuis te wassen [1]).

Onder het hoofd „Enterrement" vertelt V. d. Burgt, dat de Warundi hun doden begraven, behalve de terdoodgebrachte boosdoeners en de medicijnmannen, het graf wordt gedolven in de hof naast de omheining.

De Watwa begraven hun doden niet geheel op de wijze der Warundi: „Les Watwa n'enterrent pas dans la cour-même mais dans un endroit écarté, désert et non fréquenté par les hommes, au milieu des broussailles. L'esprit du mort transformé en larve malfaisante, en revenant, hantera ainsi moins les survivants, pensent-ils. [2])

Van de goden en geesten der Warundi (en Watwa [3])) zegt V. d. Burgt, dat er oneindig veel zijn. On peut dire d'eux „qu'ils mettent des démons partout". Le Pantheon de Rome avec ses 80.000 divinités ne les contiendrait pas. [4])

De schrijver noemt 30 geesten bij name. Onder hen komen er 3 meer naar voren: *Imana*, *Rikiranga* en *Ryangombe*.

„Quoique les Warundi réduisent également ces trois à l'unité, en les confondant, en les faisant rentrer l'un dans l'autre, ils les considèrent comme les trois esprits principaux et supérieurs [5]). Si Imana est appelé le chef des mânes, Rikiranga est nommé „umwani w'imizimu", le roi des esprits subalternes, placés surtout à la garde des choses matérielles. [6]) Ryangombe est le troisième de la *triade* Kirundi . . . Les corporations religieuses (sectes, ou ordres religieux) l'ont pour principal patron. Il a toute l'apparence d'un esprit *Chtonien*, infernal, d'un vrai Pluton. Aussi, beaucoup de Warundi disent que Ryangombe est *mauvais* et méchant.

Néanmoins ils le confondent avec Imana! . . . Les Watwa vénèrent surtout Ryangombe et le confondent *absolument* avec *Imana* et les *mânes* pour lesquels ils n'ont pas de culte spécial, dirait-on . . . Selon certains Warundi Ryangombe „aurait vécu sur la terre", serait le disciple du premier Ruhinda et serait enterré dans la montagne *Wurunga wa'nyangombe* dans le Ruanda. [7])

Indagarra. C'est l'esprit supérieur des Watwa. Ils disent que c'est le même qu'*Imana*. V. d. Burgt meent dat *garra* betekent „levend" en *inda* „buik". Onder het hoofd *Légende* is weer sprake van Indagarra. Les Watwa anciens Warundi" [8]) sont plus précis [9]. Selon eux, *Indagarra* fit deux hommes un homme et une

---

[1]) blz. 29, 30. [2]) blz. 39.

[3]) In het voorbericht zegt de schrijver: J'avertis ici, que *tout* le contenu de ces Notices est en général applicable également aux Pygmées-Watwa de l'Urundi, à moins de mention contraire, blz. V.

[4]) blz. 42. [5]) blz. 43. [6]) blz. 45. [7]) blz. 46.

[8]) De schr. verklaart niet, hoe hij aan deze eigenaardige mening komt.

[9]) N.l. in hun verhalen over de schepping.

femme). Au début on ne mourait pas. Maintenant on meurt (à cause d'un ancien crime) mais *tout* ne meurt pas dans l'homme. A sa mort Indagarra vient le juger. Si l'homme a fait le bien, il va en haut où il est bon d'être (sic!). S'il a été mauvais, il ira en bas = *mu kužimu:* puits, abyme, *infernus, Hadès,* litt. dans le lieu où demeurent les *mânes*. Selon les uns *Imana* a fait les Warundi et *Indagarra* les Watwa; mais selon d'autres *Imana* (syn. d'Indagarra) a fait les uns et les autres.

Ces croyances des Watwa (d'Uzige) sont tellement nettes et mêmes stupéfiantes, qu'on se demande, si leurs ancêtres, établis au nord et à l'ouest du Kivu, et au delà, ne les auraient pas apprises d'un missionnaire chrétien venu de l'Egypte ou de l'Abyssinie. A vrai dire, ce n'est pas indispensable, puisque ce sont alors des *épaves* de l'ancienne tradition primitive et orthodoxe [1]).

Over *manisme:*

La Nécrolatrie étant le *fond* de la religion des Warundi, la vénération des sépulcres, des *mânes* y occupe une large place. Tout se réduit aux mânes divins et humains. On adore les esprits des âmes humaines *avec* i. e. associés, collés, soudés, pour ainsi dire, à leurs *patrons* spirituels, leurs esprits gardiens (possesseurs) mauvais, leurs démons familiers, dont quelques principaux portent isolément les noms de *Imana* (collectif), *Ryangombe, Rikiranga* etc. Ces dieux-mânes sont à la fois familiaux, nationaux et même mondiaux . . . .

Le vulgaire des Warundi croit, que l'esprit d'un mort prend la forme des vers (larves!) sortant du cadavre, ou toute autre forme de spectre, de fantôme, d'εἴδωλη.

Ces imizimu sont lares ou larves, bons ou mauvais. Ces bons sont redoutés, presque autant que les mauvais. Les méchants (p. e. les assassins, des tyrans) sont particulièrement transformés en larves très malfaisantes et redoutables.

Les Watwa, eux, confondent absolument les mânes avec leur *Ryangombe* (Imana), et ne paraissent pas avoir un culte spécial pour eux. Dans leurs „*ingo*" (enceintes) on ne rencontre que rarement des maisonnettes (chapelles votives) dédiées aux mânes. Chez les Warundi et les Watutsi au contraire, ces maisonnettes foisonnent [2]).

Ritus.

Le grand rite du culte officiel en Urundi, rite ou cérémonie qui est accompagné d'une sorte de communion, consiste dans l'adoration de la lance sacrée de Kiranga et se dit: *kuwandwa*. Les participants se nomment *awawandwa*. Ce terme est assez curieux. Il y a ici une allusion manifeste à une sorte d'incarnation payenne, qui se trouve dans tous les cultes infidèles [3]).

Les Watwa ont le même rite de la lance. Au lieu de s'adresser à *Kiranga,* ils s'adressent à *Indagarra,* ou à *Ryangombe* en personne. C'est une preuve que *Imana* et *Kiranga* se confondent avec *Ryangombe* et *Indagarra,* et ne font qu'*un*, c'est à dire une collectivité d'esprits mauvais plus ou moins Chtoniens . . .

La lance des Warundi, qui a une forme bien caractéristique et toujours la même, est en général le symbole matériel (plus ou moins sacré et inhabité) de l'autorité paternelle et royale, des esprits-mânes; mais la lance sacrée de *Kiranga,* ou d'*Indagarra* (*Ryangombe, Imana*) est censée être le réceptacle réel de cet esprit. Il y réside sur la pointe! [4])

---

[1]) blz. 74. [2]) blz. 82.
[3]) De schr. noemt Awawandwa ook in zijn lijst van geestennamen.
[4]) blz. 119—120.

. . . Les Watwa, eux, adressent à la lance des demandes fort significatives. Ainsi ils disent: „Uratukimbagize, umugabo wa mama!" litt.: „fais-nous riches, o! toi, mari de ma grande-mère (ou de ma mère)!" Le verbe archaïque: *kukimbagiza* a le même sens que: *kutunga* = enrichir, favoriser. L'expression s'adresse aussi, pour flatter, au roi, à un chef, ou à un seigneur. Elle parait drôle ici, et même inconvenant, car la prière s'adresse à un esprit. Mais il ne faut pas oublier que ces esprits méchants ont tous les caractères et les audaces de vrais Satyres. Une autre formule de prière des Watwa est celle-ci: „*Rugabo rw' iviheko, uratutawaye*": litt.: O! toi l'homme (le mari!) des amulettes (charmes, rémèdes) protège-nous (viens à notre secours). Ce titre encore est bien curieux. Il est honorofique et flatteux, puisqu'on le donne également au chefs.

Over het gebruik van amuletten zegt de schr.

Les Watwa surpassent encore les Warundi dans la manie des amulettes, quoiqu'ils en portent relativement peu sur leur personne. Ce sont eux, qui fabriquent prèsque toutes les amulettes des Warundi. Du reste c'est dans leur race, très livrée à la magie, que se rencontrent le plus de „wafumu" (medicijnmannen).

. . . L'amulette, en forme de corne specialement, est un gage de *vie*, de *santé*, de *force* . . . Les Warundi l'appellent leur *amagarra* = leur *vie*, leur *force*, leur *salut*. Chose curieuse, un des esprits superieurs des Watwa s'appelle précisément *Ndagarra* = force, vie [1]).

Wat 't eerst opvalt, is de grote overeenkomst tussen de religieuze voorstellingen en gebruiken der Watwa met die der Warundi.

Daar is ten eerste de *dodenvrees*, die zich bij beide groepen nagenoeg op dezelfde wijze uit. Bij de Watwa is die vrees zeker niet minder, getuige het begraven ver van de woning, omdat er zo minder kans is op het komen spoken van de ziel.

Ten twede schijnt het *manisme* bij het ene zowel als bij het andere volk ontwikkeld. Heel duidelik is de uitlating van Van der Burgt omtrent het manisme der Watwa niet. Hij zegt wel, dat ze minder tempeltjes voor de voorouders bouwen dan de Warundi; maar hoe moeten we ons voorstellen, dat ze hun voorouders verwarren met Ryangombe? De schr. zegt het tot tweemaal toe uitdrukkelik: „Les Watwa vénèrent surtout Ryangombe et le confondent *absolument* avec *Imana* et les *mânes* [2]) en later: Les Watwa, eux, confondent absolument les mânes avec leur Ryangombe (Imana) en ne paraissent pas avoir un culte special pour eux [3])." De moeilikheid zit hier in het door elkaar halen van talrijke voorouders en de éne Ryangombe, terwijl deze weer met Imana verward wordt.

Enige aanwijzing hieromtrent verkrijgen we elders: „Quoique

---

1) blz. 6. 2) blz. 46. 3) blz. 82.

les Warundi disent qu' Imana a arrangé toutes les choses, qu'il a encore la main à tout, qu'il donne la vie, les fruits de la terre, la pluie, qu'il guérit etc, ils le confondent tantôt avec les mânes, et meme les simples *imizimu*, et tantôt le considèrent comme une espèce de dieu *Pan* englobant tous les êtres créés . . . . Du reste, on peut l'appeler, comme Jupiter, *murionome*, puisque les Warundi lui donnent des noms innombrables, ou le confondent avec d'autres dieux. On peut répéter ici ce que de Mousseaux e. a. disait des dieux grecs et romains: „tout cela ne fait qu'un, tout cela rentre l'un dans l'autre". Ainsi à chaque instant les Warundi, lorsqu'on leur demande à propos d'un nom d'autre esprit sa relation avec *Imana*, vous répondent: c'est la même, c'est la même chose [1]."

We kunnen hieruit opmaken, dat het woord Imana niet alleen voor een persoonlike god gebruikt wordt, maar dat de Warundi tevens alles, wat met 't bovennatuurlike in verband staat, en in 't bezit van macht gedacht wordt, Imana noemen.

„Le nom *Imana* est accolé à tout, ou plutôt il est censé être un peu partout. Ainsi, le bosquet sacré („kraal" ancestral) est nommé *Imana*, de même le roi de l'Urundi comme me disait un jour un grand chef, de même le coq etc [2]."

Zo zullen we dus ook moeten opvatten het verwarren van de voorouders der Watwa met Ryangombe en Imana. Deze twee goden zijn voor hen dezelfde. De zielen van de overledenen, met hen in verband gebracht, worden met dezelfde naam genoemd en met hen verward. Dit zal nog wel hierdoor worden bevorderd, dat men Imana en Ryangombe beiden als een soort voorouders beschouwt (zie boven). In elk geval uit het manisme der Watwa zich op nagenoeg dezelfde wijze als dat der Warundi. Dat de Watwa *minder* Ahnen-tempeltjes hebben kan niet betekenen, dat ze hun „Ahnen" niet vereren.

Een derde overeenkomst is de lans-ceremonie, die Warundi en Watwa beide beoefenen en waarbij men zich voorstelt, dat een god zich op of in de lans bevindt.

Een vierde overeenkomst is er in het sterke geloof aan tovermiddelen bij de twee groepen. De Watwa dragen minder amuletten bij zich dan de Warundi, maar vervaardigen ze voor hen en „surpassent encore les Warundi dans la manie des amulettes". Beiden hebben ze medicijnmannen, de Watwa nog meer dan de Warundi.

Uit al het materiaal blijkt een zo grote overeenstemming tussen

---

[1] blz. 43. [2] blz. 43.

de religieuze gebruiken van Warundi en Watwa, dat het onmogelik is, te spreken van twee verschillende voorstellingscomplexen. Het lijdt geen twijfel, dat hier veel ontlening heeft plaats gehad. Namen de kleine mensen over van de grote of omgekeerd? Of was de ontlening wederzijds?

Al kunnen we wel zeggen, dat het geheel der voorstellingen niet essentiëel afwijkt van dat der andere Bantoe's, een waarlik wetenschappelik onderzoek hieromtrent zou een studie op zich zelf vormen. Met name zou een vergelijking van de voorstellingen omtrent 't bovennatuurlike der Warundi met die der omwonende Bantoe-stammen een vereiste zijn. En eveneens zou moeten worden rekening gehouden met de begrippen der overheersende Hamitiese Awatutsi.

Nodig is nadere aandacht te wijden aan *Indagarra*, het hoogste wezen der Watwa. De legende, hierboven geciteerd, maakt een zodanige tegenstelling met de overige religieuze begrippen, dat Van der Burgt onmiddellik aan christelike beïnvloeding denkt. En werkelik is er ook veel in, dat op het Paradijsverhaal gelijkt: het maken van een man en een vrouw; hun aanvankelike onsterfelikheid; het sterven na het begaan van een misdaad. Ook is er de naïef-christelike voorstelling van een hemel in de hoogte en een hel in de diepte; Indagarra beslist, waar de ziel zal heengaan.

Niet medegedeeld wordt, aan welke misdaden een Mutwa schuldig moet zijn, wil hij naar de hel gezonden worden. Deze omstandigheid doet het verhaal des te meer voorkomen als een plant van vreemde bodem.

Maar wat het sterkst pleit voor de opvatting, dat een missionaris de bron van het verhaal moet zijn, is de vereenzelviging van de hel met de verblijfplaats der voorouders. Men denkt onwillekeurig aan het verhaal van de Friese koning Radboud, die zijn voet weer uit de doopvont terugtrok, toen hem duidelik werd, dat hij zich na zijn dood buiten de verblijfplaats van zijn voorouders zou ophouden; dezen immers zouden volgens de christelike opvatting zich allen in de hel bevinden.

Was het geciteerde verhaal een oorspronkelike Watwa-legende, dan zou toch zeker niet de voorstelling bestaan, dat alle voorouders hun verblijf in de hel hebben!

Zo moeten we wel als het waarschijnlikst aannemen, dat de missie de bron van het verhaal is. Daarbij te denken aan een zeer oude beïnvloeding vanuit Egypte of Abessynië, zoals Van der Burgt doet, is volstrekt overbodig. Hij zelf deelt in zijn voorbericht mee, dat er reeds in 1881 zendelingen in Urundi

waren, die vermoord werden[1]). Maar bovendien zullen Pater van der Burgt zelf en zijn ambtgenoot Van der Biesen toch ook wel christelike verhalen verteld hebben aan de inboorlingen; het blijft toch altijd mogelik, dat ze deze later enigszins gewijzigd weer hoorden vertellen.

Hoe dit zij, het geloof in de spokende zielen van overledenen is met het gericht van Indagarra volkomen in strijd, evenals het middeleeuwse spokengeloof in Europa in strijd was met de geïmporteerde christelike begrippen.

De *naam* Indagarra is natuurlik oorspronkelik. En de andere voorstellingen omtrent hem sluiten zich volkomen aan bij die van Imana en Ryangombe, met welke geesten hij vereenzelvigd wordt. Dit blijkt, behalve uit de herhaalde verklaringen van Van der Burgt vooral uit de lansceremonie (zie boven). Door elkaar worden Indagarra, Ryangombe en Imana gedacht als zetelend op de punt van de lans. Ze worden aangesproken als „man van mijn grootvader" of „van mijn moeder", eveneens als „man van de amuletten".

De toevoegingen van Van der Burgt aangaande het karakter der aangeroepen geesten als „ware satyrs" strekt er niet toe, om de eerbied voor Indagarra te verhogen, al moeten we niet vergeten, dat Pater Van der Burgt in een tegenovergesteld uiterste vervalt als Pater Schmidt. Wil de laatste overal hoge goden ontdekken, de eerste is vervuld van afschuw tegenover de goden der heidenen.

Het is interessant, nog even te zien, welke konklusies *P.* Schmidt uit het werk van Van der Burgt trekt. Ik neem zijn stukje over de Watwa daarom in zijn geheel over.

„Am bedeutendsten sind noch die Aussagen *P.* van der Burgts über die Watwa in Urundi. Der höchste Geist heißt bei ihnen Indagarra, ein Name, den *P.* v. d. Burgt von kuragarra „lebend, stark sein" ableitet. Indagarra machte zwei Menschen, Mann und Frau. Nach dem Tode richtet er die Menschen; die Guten gehen nach oben, wo es ihnen sehr gut geht, die Schlechten nach unten, [wo sie es sehr schlecht haben][2]).

Unter Indagarra steht ein Geist Ryangombe, den sie, wie *P.* van der Burgt schreibt, ganz und gar mit den Ahnen verwechseln; ein eigentlicher Ahnenkult scheint bei ihnen nicht zu bestehen, da sie nur sehr wenige Ahnentempelchen haben, während diese bei den umwohnenden großwüchsigen Warundi und Watutsi in Menge anzutreffen sind. Da Ryangombe in einer

---

[1]) blz. VII. [2]) Door mij tussen haakjes geplaatst.

Feierlichkeit auch als „Mann meiner Großmutter (oder: meiner Mutter)" besungen wird, so wird er wohl mit dieser als das charakteristische Stammelternpaar aufzufassen sein, dem aber keine eigentliche Verehrung zu teil wird. Wir hätten hier etwas Ähnliches wie bei dem Stammelternpaar der Andamanezen und dem der Semang. *P.* van der Burgt hebt auch hervor, daß die Watwa verhältnismäßig wenig Amulette tragen. Wenn sie dann freilich alle Amulette der Warundi verfertigen, so offenbaren sie damit einen genügenden Grad ironischer Pfiffigkeit, die Dummheit dieser Neger auszunützen, die gerade ihnen eine besondere Kenntnis der Zauberei zuschreiben [1]).

Het is moeilik te zeggen, of dit citaat merkwaardiger is om wat er *wel* dan om wat er *niet* in staat. Van de verwisseling van Indagarra met Ryangombe en Imana rept Schmidt met geen woord. Van de ceremonie met de lans, op welker punt de Watwa zich Indagarra of Ryangombe denken, evenmin. Dodenvrees, waarop van der Burgt sterk de nadruk legt, is bij Schmidt's weergeven van de feiten verdwenen. Daarentegen ontkent hij „Ahnenkult", omdat er weinig tempeltjes aan de voorouders gewijd zijn en ondanks de mededeling, dat de Watwa de wel vereerde Ryangombe met de voorouders verwisselen.

Hij beweert, dat Ryangombe *onder* Indagarra staat, hoewel hiervan in v. d. Burgt's boek niets blijkt. De verwisseling van Indagarra met Ryangombe en Imana vermeldt hij niet. Zonder meer wordt medegedeeld, dat de Watwa Ryangombe aanspreken als „man mijner grootmoeder" (of mijner moeder), hoewel v. d. Burgt over de lans, waarbij deze woorden geuit worden spreekt als „la lance sacrée de *Kiranga*, ou d'*Indagarra* (*Ryangombe*, *Imana*)" [zie boven].

Men begrijpt, wat dus de uiting waard is over Ryangombe (met zijn vrouw) als „Stammelternpaar". Deze betiteling zou met precies evenveel recht op Indagarra kunnen worden toegepast.

Om na de gegevens van v. d. Burgt omtrent het geloof in toverij en amuletten der Watwa te spreken van „einen genügenden Grad ironischer Pfiffigkeit, die Dummheit dieser Neger auszunützen, is een vrijmoedigheid, die ver gaat over de schreef van het toelaatbare, vooral als men het materiaal, dat het tegendeel aantoont, verzwijgt.

Vermelden we tenslotte nog dat de door mij tussen haakjes geplaatste zin „wo sie es sehr schlecht haben" in Van der Burgt's tekst niet voorkomt, dan moet wel duidelik zijn, dat

---

1) Pygmeeënboek, blz. 234.

men met deze werkwijze van Schmidt heel goed kan bewijzen dat zwart wit is.

De onbevooroordeelde lezer echter van Van der Burgt's materiaal kan er niet anders uit besluiten, dan dat er van enigerlei oorspronkelike monotheïstiese tendenzen bij de Watwa niets is te bespeuren en dat hun religieuze voorstellingen en begrippen in wezen niet van die der hen omringende negers afwijken.

B. De Bonis.

Over de godsdienst der Bonis en enkele andere pygmeeënstammen geeft Mgr. A. le Roy enige inlichtingen in zijn boek *Les pygmées* (zonder jaartal); nagenoeg dezelfde gegevens vindt men in zijn andere werk: *La Religion des Primitifs* (5e édition 1925).

Les pygmées is een nogal populair geschreven boek. De feiten zijn veelal gegeven in de vorm van gesprekken met de inboorlingen, wat het voordeel heeft, dat men weet, hoe de auteur aan de feiten gekomen is; daartegenover staat, dat aan zulke gesprekken allicht een te grote mate van exaktheid wordt toegekend: een stenografies verslag is er natuurlik niet gemaakt.

De schr. stootte bij toeval op een kamp der Bonis dichtbij Malinda en had een onderhoud (in 't swahili) met het hoofd. Hij maakte de opmerking, dat zijn mensen geen amuletten droegen.

— Non.

— Pourquoi? Est-ce mauvais?

— Nous ne connaissons pas cela.

— Mais si le *pépo* (l'esprit) entre dans le corps de l'un de vous, comment faites-vous pour l'en faire sortir?

— Le pépo ne vient jamais chez nous: il ne connaît que les Wa-nyika et les Musulmans.

— Vous n'avez pas non plus de sacrifices (*sadaka*), par exemple quand vous tuez un buffle, quand vous trouvez du miel, quand un malheur vous menace? . . . .

— Ecoute, puisque tu veux tout savoir. Quand je tue un buffle, j'en prends un petit morceau, le meilleur, je le mets sur le feu: une partie reste à brûler, et je mange l'autre avec mes enfants. Si je trouve du miel, je n'en emporte point avant d'en avoir jeté un peu dans la fôret et vers le ciel. Et quand j'ai du vin de palme, il faut d'abord en répandre un peu par terre . . . C'est cela que tu voulais savoir?

— Oui . . . mais en faisant cela, tu ne dis rien?

— Si. Je dis, par exemple: „*Waka,* tu m'as donné ce buffle, ce miel, ce vin. Voici ta part. Prête-moi encore la force et la vie, et qu'il n'arrive point de mal à mes enfants.

Waka est le nom galla de Dieu. Je le savais, mais il était mieux de faire l'ignorant et de permettre à cet étonnant sauvage de s'expliquer lui-même.

„*Waka?* dis-je. Qu'est-ce que *Waka?*"

— Tu ne connais pas Waka? répondit-il. Mais c'est le maître de tout, celui que les Swahilis appellent *Mu-ungu*. Il nous a donné ces terres, ces fôrets, ces fleuves, tout ce que tu vois: nous en vivons . . . Mais il est sévère; il en veut sa part, et nous la lui donnons.

— Vous l'avez-vu?

— Vu *Waka!* Qui jamais pourrait voir *Waka?* Mais lui nous voit bien. Quelquefois il descend dans nos campements et fait mourir l'un de nous. Alors, nous enterrons bien bas celui dont il a pris la vie, et ceux qui restent vont plus loin: car il est dangereux de rester sous l'oeil de Dieu . . . .

Een jaar later ontmoette de schr. enige negers in het bos, die bezig waren, wilde honing te verzamelen. Vóór ze Le Roy ervan gaven en ze zelf gebruikten, wierpen ze er wat van in het bos. Op de vraag, waarom ze dit deden, luidde het antwoord:

„C'est notre habitude à nous, et nous l'avons prise des Watwa (Bonis). Pour avoir du miel une autre fois, il faut commencer par donner sa part à Dieu . . . ." [1])

Tot zover Le Roy's bericht over de Bonis. Hij vereenzelvigt dezen op 't eind met de Watwa, maar het is niet waarschijnlik, dat men hier met dezelfde groep te doen heeft als die van Van der Burgt. Bij dezen was geen sprake van een god *Waka*.

De waarde van Le Roy's mededelingen kan niet vergeleken worden bij die van Van der Burgt. Geen wonder, ze berusten op een enkel gesprek en een korte uitlating.

Zo tasten we, ondanks de mededeling, dat de Bonis niet bezocht worden door de *pépo*, in het duister over de vraag, of deze dwergen dodenvrees koesteren. Le Roy heeft ook geen moeite gedaan, het te weten te komen. Evenmin heeft hij enige inlichtingen ingewonnen omtrent mogelike andere goden of geesten. Al sprak het hoofd alleen over *Waka*, dan wil dit nog niet zeggen, dat dit de enige god der Bonis is. Was dit wel het geval, dan zou men kunnen besluiten, dat dit volkje, vóór ze *Waka* aan de Galla's ontleenden, helemaal geen god hadden. Tenzij de voorstelling der Galla's van *Waka* saamgesmolten is met de godsvoorstelling der Bonis. Maar dan is, met de zeer povere kennis die we van hun religieuze begrippen hebben, onmogelik uit te maken, wat er voor oorspronkeliks in schuilt. Wel pleit het voor de geringe ontwikkeling van dit oorspronkelike, dat we bij deze twede groep opnieuw ontleningen aantreffen.

Het is heel merkwaardig, dat Le Roy, die als Schmidt een voor de dwergen gunstig onderscheid aanneemt tussen de religie der pygmeeën en die der negers, aan deze ontlening niet de minste aandacht wijdt. *P.* Schmidt, die Le Roy's verhaal in zijn Pygmeeënboek overneemt [2]), doet dit evenmin. En beide schrijvers

[1]) blz. 175—178. [2]) blz. 232.

leggen weer wél de nadruk op het antwoord der honingzoekende negers: „et nous l'avons prise des Watwa."

Dit zinnetje wekt eigenlik enige verbazing. Ja, het moet ten zeerste onwaarschijnlik worden geacht, dat de jeugdige neger [1]), waarmee Le Roy te doen had, deze mededeling spontaan deed. Om verschillende redenen:

1⁰. als de jongeman van deze ontlening wist, moest deze wel zeer recent zijn;

2⁰. Le Roy spreekt van „un grand air de recueillement et de religieux respect", waarmee het stuk honingraat geofferd werd. De betrokken neger nam dus de handeling wel heel ernstig. Het valt niet te begrijpen, waarom hij het gewicht ervan zou hebben verkleind, door onmiddellik mee te delen, dat de gewoonte was overgenomen van de Watwa.

3⁰. Het zal uiterst zelden voorkomen, dat men precies weet, dat en van wie een religieus gebruik is overgenomen, wanneer dit niet, zoals bij de zending, opzettelik wordt verbreid. En zelfs dan nog is er op zulk een mededeling geen staat te maken.

Dit alles maakt 't zeer waarschijnlik, dat Le Roy eerst gevraagd heeft, of de gewoonte van de Watwa was overgenomen en dat hij daarop een toestemmend antwoord kreeg. Als dit zo is, wordt de waarde van de mededeling echter veel geringer, omdat dan de suggestie der vraag meewerkt.

Hoe dit zij, konklusief is het materiaal van Le Roy allerminst. Tegenover de mogelikheid, dat het offer [„Primitialopfer" noemt Schmidt 't [2]), maar dit is een zonderlinge naam voor offers van jachtbuit en verzamelprodukten] van de Bonis is overgenomen staat de zekerheid, dat Waka de god der Galla's is. Mogelik brachten de Bonis een offer van hun jachtbuit dus reeds vóór ze Waka kenden. Hoe ze zich de god of geest aan wie ze offerden, voorstelden, daarvan weten we niets.

Alleen blijkt nog uit Le Roy's gesprek met het hoofd der Bonis, dat men zich allesbehalve veilig voelt in de nabijheid van Waka: als hij is neergedaald om iemand te doen sterven, trekken de anderen verder: „car il est dangereux de rester sur l'oeil de Dieu."

C. De A-jongo, Békü en enkele andere stammen.

Om bij Le Roy's boek te blijven, moeten we naar West-Afrika (Gabon). De dwergstam der *A-jongo* leeft vlak bij de negerstam der *Nkomis*, die zich overgeven aan fetischdienst, mensenoffers enz.

---

1) Er waren „trois jeunes gens", blz. 178.

2) Pygmeeënboek, blz. 232.

De *A-jongo* geloven in *Nzambi*, die door de Nkomis *Anyambié* genoemd wordt. In een gesprek met Le Roy zegt een *A-jongo:*

— Nzambi demeure en haut, et c'est lui qui parle par le tonnerre pour dire aux hommes que la pluie va tomber. N'as-tu pas entendu? Il y a des jours et des nuits où toute la forêt en tremble . . . .

C'est le maître de tout, il a tout fait, tout arrangé, et devant lui nous sommes bien petits!

— C'est lui qui a fait vivre les hommes?

— Oui, et c'est lui qui les fait mourir.

Le Roy vraagt dan, wat Nzambi met slechte mensen doet na hun dood.

Et mon pauvre sauvage prit un air de tristesse frappante, parlant à voix basse et comme pour ne pas être entendu de je ne sais quel esprit voisin.

— Ecoute, quand l'un de nous vient à mourir, son ombre s'enfonce en terre et plonge très bas, très bas... Puis, elle se relève peu à peu, remonte, remonte, jusque chez Dieu. Si l'homme a été bon, Dieu lui dit: „Reste là, tu auras de grands bois, et tu ne manqueras de rien." Mais si l'homme a été méchant, s'il a volé les femmes des autres, s'il a tué, s'il a empoisonné, Dieu jette cette larve dans le feu.

— Dans le feu! dis-je tout étonné. Oû ce feu se trouve-t-il?

— En haut, répondit le sauvage.

— Qui t'a appris ces choses-là?

— C'est ce que nous disons tous, répondit-il. Nos pères pensaient ainsi, et nous pensons de même. Mais vous autres, Blancs, vous devez savoir encore autre chose.

Leroy voegt er dan nog aan toe, dat de Nkomis ook God (Anyambié) goed kennen, maar niet het denkbeeld van loon en straf in het hiernamaals. Ook dragen de A-jongo geen amuletten en houden ze zich niet bezig met spoken of met weerwolven; evenmin met fetischen, die de medemensen moeten schaden. [1])

Ieder volkenkundige weet, dat *Nzambi* in West-Afrika de naam is van het hoogste wezen der Bantoe-negers. Voor de derde maal vinden we dus bij een pygmeeënstam ontlening van religieuze voorstellingen. Dat bij de naburige Nkomis de godennaam *Anyambié* gebruikt wordt, waarop *P.* Schmidt nog eens wijst [2]), kan waarlik geen argument tegen ontlening vormen. Deze dwergen zullen toch niet zelfstandig dezelfde naam voor het hoogste wezen hebben uitgedacht als de Westafrikaanse negers? Ook deze beschouwen Nzambi als de schepper der wereld en der mensen [3]). De mededeling van de *A-jongo* behoeft dus volstrekt geen verwondering te wekken. Mogelik geloofde de stam vóór het overnemen van Nzambi reeds aan een dondergod en is de voorstelling van deze met die van Nzambi samengesmolten. De zegsman van Le Roy meende Nzambi te horen in de donder en ook andere

---

[1]) Les pygmées blz. 179/180.

[2]) Pygmeeënboek blz. 232.

[3] Prof. Dr. E. Pechuël Lösche: Volkskunde von Loangho 1907, blz. 267 e v.

Pygmeeënstammen vertonen vrees voor een god of geest bij onweer.

Blijft over het werpen van de zielen der slechte mensen in het vuur door *Nzambi*, waarover Le Roy „tout étonné" was. Klaarblijkelik dacht hij aan hel of vagevuur. Hij zegt, dat zulke begrippen omtrent straf en beloning in het hiernamaals bij de Nkomis niet voorkomen.

Mogelik echter komen ze bij het volk voor, waaraan de A-jongo Nzambi ontleend hebben. Dit is volstrekt niet onwaarschijnlik. Zo zegt Prof. Dr. W. Schneider: „Zu W. Bosmans Zeiten verlegten die Schwarzen Waidahs den feuerigen Strafort der Verdammten in die Unterwelt. In dieser Meinung waren sie seit einigen Jahren besonders durch die Schilderungen einer alten Seherin bestärkt worden, die angeblich von einer Höllenfahrt zurückgekehrt war" [1]).

Een geheel onbekende voorstelling bij de negers is de hellestraf dus niet; daarbij moet rekening gehouden worden met het feit, dat reeds 400 jaar geleden door de Portugezen de zending in West-Afrika werd uitgeoefend, dat bij de Basolongo's Nzambi in één adem met Jezus (Dezo) genoemd wordt en dat in de 16e eeuw San Salvador 14 kerken telde zonder de kloosterkerken [2]). Dat een enkele christelike voorstelling verbasterd wordt weergevonden in West-Afrika, is dus een feit, waarop we steeds verdacht moeten zijn.

Van de A-jongo moet nog vermeld worden, dat, al schijnen ze niet aan *zwarte* magie te doen, toverij allerminst onbekend is.

Le Roy somt een hele reeks voorwerpen op, die dienst deden, om geluk op de jacht te hebben. Zijn zegsman vertelde hem, hoe hij ze gebruikte, wanneer hij 's nachts van dieren en jacht gedroomd had. Hij zette zich dan voor zijn tovermiddelen, sprak verschillende formules uit en ging jagen [3]). Van een god was daarbij geen sprake. Het is niet duidelik, waarom Le Roy steeds weer de nadruk erop legt, dat de Pygmeeën geen amuletten dragen; tovermiddelen hebben ze in elk geval genoeg en het verschil met amuletten is toch niet essentiëel.

De *Békü*, waarvan dezelfde schrijver nog verhaalt, dragen ook geen amuletten, maar ze gebruiken een griezelige jacht-fetisch. Ze doden iemand en als het lijk tot ontbinding overgaat, neemt men de hersens, het hart, de ogen en de haren, vermengt alles

---

1) Die Religion der afrikanischen Naturvölker 1891; blz. 260/261.

2) *P.* Leo Bittremieux: Overblijfselen van den Katholieken godsdienst in Lager Kongoland. Anthropos XXI 1926. Heft 5/6 blz. 797, 800 en 805.

3) Les pygmées blz. 182.

onder het uitspreken van bepaalde toverspreuken en als de massa droog is, wrijft men zich ermee over het lichaam, om wat van de hogere macht uit de andere wereld en vooral onzichtbaarheid te verwerven [1]). De Békü geloven in *Nzame* (Nzambi!) die de hemel en alles maakte. Uit zijn verbinding met een vrouwelike godheid kwamen mensen en dieren voort.

De Békü geloven ook in geesten, spoken, het straffen van slechte mensen en in een soort métempsychose [2]). Maar Le Roy vindt dit alles niet van belang voor de godsdienstige voorstellingen der Pygmeeën. Hij ziet duidelik vreemde beïnvloeding. Dit schijnt volkomen juist, maar waarom zag hij die niet bij de Bonis en de A-jongo, waar de ontlening even duidelik was? 't Zou wel mooi zijn voor de theorie wanneer de Afrikaanse dwergen de lage voorstellingen allemaal ontleend en de hoge uit zich zelven hadden, maar deze mening blijkt in strijd met de feiten.

Oermonotheïsme hebben we intussen nog niet gevonden. Men zal het evenmin aantreffen in de beschrijving van een plechtigheid der *A-Kula*, waardoor Le Roy op roerende wijze herinnerd wordt aan de eerstelingsoffers in de vroegste tijden der wereld.

Als de noten van een bepaalde boom rijp zijn, gaan de mensen in optocht naar de boom. De beste klimmer gaat omhoog, neemt een slechte noot en gaat met zijn hoofd omlaag weer naar beneden. Deze zonderlinge kunst wordt herhaald met een goede noot. Vervolgens worden beide verbrand en onderwijl zingen de aanwezigen:

„Vooruit, vooruit, om te plukken het geschenk van Nzambé [3])."

Als het verbranden een offer moet betekenen, lijkt 't wel heel vreemd, dat een slechte noot naast een goede geofferd wordt. Nzambi zal daarvoor niet erg dankbaar zijn. Moet men niet veeleer aan een magiese handeling denken dan aan een offer? Het is niet duidelik bij Le Roy, of bedoelde groep een onderdeel vormt van de *Akôa*. Dezen maken uit, of een nieuwe verblijfplaats goed is, door een vuur aan te leggen, waarvoor ze steeds een hard en een zacht houtblok bewaren. De manier, waarop het vuur brandt, is beslissend. Ook zien ze aan het vuur, of er gevaar dreigt [4]). Deze handelwijze vertoont enige overeenkomst met het verbranden der noten.

In bovenvermelde beschrijvingen heeft Le Roy zijn best gedaan, het geloof der Pygmeeën zo mooi mogelik voor te stellen. Van geesten naast de god, waaraan geofferd wordt, rept hij met

---

1) blz. 183. 2) blz. 184. 3) blz. 192. 4) blz. 191/192.

geen woord, met zielen van overledenen houden zijn dwergen zich niet op. Maar in het verdere deel van zijn boek doet hij enige mededelingen, die een ander licht op het vraagstuk werpen.

Hij vertelt van inwijdingen der Akôa, waarbij de kandidaten in een soort dronkenschap gebracht worden door het eten van schors van de iboga. Een „geest" bindt de kandidaat de handen op de rug[1]). Allerlei geheim geloof wordt hem dan geleerd.

Dodenvrees speelt een grote rol, dit blijkt uit de oude begrafeniswijze ten duidelikste:

's Nachts worden vrouwen en kinderen uit het kamp verwijderd; dan gaan de mannen ver het bos in, leiden een beek af en graven een kuil in de bedding. Vervolgens wordt het lijk gehaald, in het graf gelegd, het gezicht wordt met een steen en klei bedekt (om het water te beletten, binnen te dringen, zegt Le Roy) en daarna geeft men de beek zijn oude bedding[2]). Deze manier van begraven, waarvan Le Roy meent, dat ze de oorspronkelike is bij de Pygmeeën in 't Kongo-gebied, schrijft hij toe aan de zucht, om de doden evenzo verborgen te houden als de levenden 't zich zelven doen, maar „peut-être aussi à dérouter ainsi l'ombre du défunt, à la fixer à jamais sous son ruisseau et à l'empêcher de troubler l'existence de ceux qu'il a connus[3])."

Dit laatste is ook veel waarschijnliker. Doch het werpt met één slag omver de mededeling, die Le Roy vroeger deed, dat de Pygmeeën zich niet ophouden met de zielen der overledenen.

Een mogelike twijfel daaraan wordt geheel weggenomen door Le Roy's slotzinnen:

„En tout cas, le deuil se prolonge assez longtemps, un, deux ou trois mois, pendant lesquels, à la première aube du jour, les femmes pleurent jusqu'au matin, en poussant dans la case des gemissements accompagnés de plaintes et de chants, sur un mode particulier et facile à reconnaître.

Le deuil se termine par une danse, suivie d'un repas et d'un dernier sacrifice à l'esprit de l'ancien[4])."

Un dernier sacrifice! Er worden dus meerdere offers gebracht aan de ziel van de overledene. Voor een volk zonder dodenverering waarlik een vreemd geval!

D. De Batua.

Over enkele dwergstammen in de Belgiese Kongo vertelt A. Hutereau, oud-chef van de Uele-zone, een en ander in zijn werk

---

[1]) blz. 195. [2]) blz. 203. [3]) blz. 204. [4]) blz. 207.

Notes sur la Vie familiale et juridique de quelques populations du Congo Belge [1]). Hij vat ze samen onder de naam *Batua*, maar hun namen verschillen alnaar de streek. Hij noemt: Bafoto, Aka, Batembo, Basua, Batua, Batombo e.v.a. Ze zijn verspreid over het aequatoriale woud van de Kasaï tot Tanganjika en van Katanga tot de Uele.

Hutereau vertelt de bekende feiten omtrent hun levenswijze in groepen van 2 tot 20 families onder familiehoofden en bij een grote jacht soms onder een tijdelik hoofd [2]).

Hun jachtbuit ruilen ze met de omwonende stammen voor wapens, vaatwerk, levensmiddelen enz. Wat de verdere aanraking met anderen betreft:

Un Batua isolé ou bien même des familles tout entières se mettent volontairement au service de chefs, d'hommes riches et puissants des tribus voisines, appartenant à d'autres races, et passent avec eux des contrats verbaux par lesquels ils s'engagent à fournir régulièrement des farineux. Il se constitue de cette façon une sorte de patronat et l'indigène qui passe le contrat devient le Kolu du Batua qui a contracté avec lui; il en est non le maître, mais le patron. [3])

Hieruit blijkt wel, dat de aanraking met de negers veelvuldig is. Het valt te betreuren, dat Hutereau zo in 't algemeen van de Batua spreekt; hij zal niet al die stammen kennen en 't was beter geweest, wanneer hij nauwkeurig had aangegeven, welke hij kent. We wisten dan ook meer van de buren. Nu moeten we maar raden naar de oorspronkelikheid van hun religieuze begrippen.

Deze blijken uit het volgende:

Lex Batua ne portent pas le deuil de leurs morts. On ne fait aucun sacrifice humain aux funérailles. Un simple trou creusé dans la forêt sert de sépulture au mort. Une fois les funérailles achevées, on s'empresse de changer de campement.

Lorsqu'un homme ou une femme meurt, les Batua lui laissent le soin de venger sa mort; ils mettent à cet effet dans sa tombe des *Buanga* (plantes ayant, dans leurs croyance, des vertus cabalistiques) en lui recommandant d'en user pour faire mourir ceux qui sont la cause de sa fin.

Ils ne connaissent pas les *likundo, mango* donnant à certains individus un pouvoir surnaturel. [4]) Mais ils croient que certaines plantes ont ce pouvoir et mettent à mort quiconque est soupçonné d'avoir fait usage d'une plante de ce genre.

Comme la plupart des indigènes du Congo Belge, ils croient à un pouvoir

---

[1]) Annales du Musée du Congo Belge 1909.

[2]) blz. 1. [3]) blz. 2.

[4]) Mango is de kracht, die bij de Azandi wordt aangewend om iemand te doden.

occulte dont dispose l'homme après sa mort. Ils sont persuadés également que le défunt peut par sa propre volonté apparaître à ses parents pour leur faire part de son mécontentement ou de ses désirs.

Pour ces apparitions, les morts choisissent la nuit et le moment du profond sommeil de leur parent.

Lorsque le Batua croit que ces apparitions se sont produites, il s'empresse de construire dans son campement, à proximité de l'abri qu'il occupe, un autre abri minuscule qui servira de salle à manger au mort et sous lequel sont déposées des victuailles.

Les Batua croient également à la metempsycose et invoquent les songes comme une preuve de leur transformation en un animal après leur mort.

Souvent, prétendent-ils, ils rêvent qu'une bête demande le motif pour lequel on l'a tuée, ce qui est bien la preuve que l'on a affaire à un être humain.

D'après l'opinion populaire certains privilégiés ne deviennent pas animaux, mais sont remis au monde par des femmes de la tribu.

D'autres deviennent *Bokali,* esprits vagabonds, voyageant dans la forêt, invisibles, méchants, dangereux, pouvant jeter un sort funeste.

Le sorcier, appelé *Manga,* peut découvrir ce qu'il y a à faire pour contenter le Bokali, empêcher ses méfaits, guérir sa victime, souvent dangereusement malade. D'après les croyances des pygmées, certains Bokali étant privés de femmes feraient, par jalousie, mourir des femmes de Batua [1]).

Hutereau's Batua vertonen dus *dodenvrees*, geloven aan de *macht der overledenen* om zich te wreken, aan de *magiese kracht* van planten, aan *zielsverhuizing;* ze *offeren* aan de *doden*, die hun verschijnen.

Een hoger wezen kennen zij niet; van beloning of straf in 't hiernamaals is geen sprake. En er is ook geen overblijfsel, dat op zulk een vroeger geloof wijst. Ongetwijfeld zal er veel ontleend zijn aan de naburige negers (hoewel uit 't geciteerde blijkt, dat er afwijkende ideeën voorkomen). Maar van monotheïsme is niet 't geringste spoor aanwezig.

E. De Wambutti (M-bu-ti).

J. David heeft over de Wambuti geschreven in Globus LXXXVI (1904) [1]). Deze dwergen wonen op de waterscheiding van Semliki en Ituri. „Von Annäherung und passiver Beeinflussung dieser Stämme durch die umgebenden Arabisierten und die großwüchsigen Waldstämme ist keine Rede," zegt de schr. „Sie verhalten sich darin anders als die Aruwimistämme, welche weiter westlich sitzen [2]). De taal is geheel anders dan van de naburige negerstammen [3]).

Over hun godsdienst heeft hij vragen gesteld.

---

[1]) blz. 6/7.
[2]) Dr. J. David: Notizen über die Pygmäen des Ituriwaldes.
[3]) blz. 196. [4]) blz. 197.

Frage: „Habt ihr eine Idee von Gott. (Entsprechende Geste nach oben).

Antwort: Lachen. Man nennt mir das Wort „balîmo", man sagt mir, er sei schlecht. Man zeigt darauf nach unten, noch dem Scheitel des Kopfes, lacht und grinst. Ich habe den Eindruck, als sprächen sie von einem bösen Kobold.

Von Fetischhäuschen keine Spur. Zu diesem Gespräche diente mir jedoch ein Dolmetsch, der selbst an böse Kobolde und das Beschwören glaubte. Die Umwohnenden Wananda und Walessestämme sind samtlich sehr abergläubisch.

Ich gelangte später zu der Anschauung, daß sie von Religion, Verehrung oder überhaupt metaphysischen Gedanken keine Spur besitzen, jedoch sich beständig von den feindlichen Machten der Natur bekampft und benachteiligt fühlen [1]).

Verder vertelt David, dat hij in een dorp geweest is, waar juist een hoofd begraven was. Dit geschiedde in de hut in „hockender Stellung". Pijl en boog werden mee begraven. De vrouwen huilden erbij. Twee uur na de begrafenis was er geen spoor meer van rouw of klacht [2]).

Bij uitzondering schijnen we hier te doen te hebben met een Centraalafrikaanse dwergstam, die door de naburige volken niet sterk beinvloed is. De manier van David om te vragen naar de godsdienst kan zeker niet aanbevelenswaardig worden geacht, evenmin trouwens als dezelfde onderzoekingsmethode van Le Roy (zie boven). David schijnt echter later nog meerdere inlichtingen te hebben ingewonnen. Het resultaat betreffende de verering van een hoogste wezen is absoluut negatief en dit is van temeer gewicht, omdat de Wambutti ook weinig van het geloof der negers schijnen te hebben overgenomen. De 't minst beïnvloede dwergen zouden dus geen hoogste god kennen.

Merkwaardig is de wijze, waarop Pater Schmidt David citeert. Midden uit het hier boven aangehaalde neemt hij de zin: „Bei den Wambutti konnte J. David keine Spur von Fetischhäusern entdecken" [3]). Van de rest, die met zijn theorie niet strookt, zegt hij niets. Een weinig vollediger citeren zou het wetenschappelik resultaat zeker ten goede komen.

De mededelingen van David worden geheel en al bevestigd door Dr. Leonard John van den Bergh, die de Wambutti bezocht heeft. Het verslag van zijn reis vindt men in zijn boek: *On the trail of the Pigmies* (forword bij Robert H. Lowie) 1922.

Father van den Bergh is elf maanden bij een zestal verschillende groepen geweest, maar was voorheen 9 jaar in de streek werkzaam, die hij in 1919—1920 weer bezocht. Hij kende ook een der Bantoe-talen. Over de godsdienst der Wambutti zegt hij:

---

1) blz. 196—197. 2) blz. 194. 3) Pygmeeënboek blz. 234.

„What struck me as very strange in these Wambuti is the fact that notwithstanding their savage surroundings and the extremely low ebb of thier mentality and culture that they should have a faith in one supreme Being and a celestial reward after death. Father Buyck, who took the opportunity to give them a religious instruction in the Wanyari language, asked them this question: In how many gods did they believe? And those who understood the question answered with one finger pointing to heaven. They also pointed to heaven when they were asked about the hereafter. The little woman who acted as interpreter put the question to the community and several put up their hands toward the sky and at the same time turned their fingers down to the ground, to express their belief that at death part goes up to the sky and part down to earth, which on further investigation was explained by the little woman as a knowledge of the composite make-up of the human being of soul and body. This she further emphasized by mentioning the haunting ghosts of the forest. At the mention of this fact, which for further information she put up to the little men, they nodded as if in confirmation of what she had explained to Father Buyck in the Wanyari language. They looked at the good priest with a sly fear in their eyes, as if he might have the power of communication with these spirits. This happened at the Zabu village, where we found 26 Mambuti. It must be remembered that we had a little stray Mambuti woman who had married a Munyari, as a interpreter. She had lived among the Wanyari so long that she may be considered to have been under the influence of the Wanyari partial acceptance of Christianity, especially because Zabu himself was a Catholic. This became all the more apparent when we made the same investigation in the next village, where the result of our researches were totally different.

In the next village, where there was a gathering of over forty Mambuti, the question of their belief in a Supreme Being was met with a total blank stare, as if they did not understand what was being talked about. And since I was particularly anxious to have this question decided, the question was put again and again in different forms, but the blank stare was as often repeated. The little woman put up her hand towards the sky, but there was no indication that the others agreed with her when they were consulted. So evidently the little woman in her dealings with the Wanyari one of whom she had married, learned of the teachings of the White Father and anxious to please him indicated *her* knowledge rather than that of the Mambuti as a tribe.

These answers and their monogamous habits would indicate that they have not been in contact with earlier civilisation or with other African tribes, most of which have some idea about a Supreme Being[1]).

Na deze beide getuigenissen kan 't ontbreken van het geloof in een Supreme being bij de Wambutti moeilik in twijfel worden getrokken.

Een wonderlik verhaal over pygmeeën doet Major P. H. G. Powell Cotton in zijn *Notes on a journey through the great Ituri Forest*[2]). De schr. schijnt v.n. voor de jacht gereisd te

---

1) blz. 248—250.

2) Journal of the African Society vol. VII, No. XXV (1907).

hebben, en maakte kennis met Pygmeeën, maar noemt niet eens de stamnaam. Hij zegt ook iets over hun godsdienst.

It has often been stated that the Pygmies have no belief in a Supreme Being, so that I was rather surprised to see my head tracker invoking the aid of a Higher Power during a terrific thunderstorm in the forest. First of all, he implored that the storm should be dispersed, but as it only grew in volume, he changed his entreaty, to beg protection from its violence. On another occasion, my gunbearer, whom I had sent to prospect a new bit of country for game, told me when he came back, that he had come across a whole group of Pygmies seated in a wide semi-circle, the men wearing their okapi belts and the women their beads and all their finery.

They were busily eating round a table in the centre. Each Pygmy carefully placed a little packet of his particular provision on the table, which was soon laden with a supply of bananas, honey and sweet potatoes [1]).

The Pygmy tracker's explanation was that they were changing camp and this ceremonial feast was an invocation to the Supreme Spirit to give them good luck on their new hunting ground [2]).

Het mag verwondering baren, dat geen enkele aanwezige in de vergadering van de African Society, waarin Powell Cotton zijn voordracht hield, gevraagd heeft, of tafels tot de gewone gebruiksvoorwerpen behoren van deze oerwoud-pygmeeën. 't Is wel heel jammer dat de fotografie ervan mislukt is.

Wat ons hier meer interesseert, de aard van het wezen, voor hetwelk de tafel met presenten bestemd was, blijft helaas geheel verborgen, zodat het bericht vrijwel waardeloos is.

F. De Bagielli-Pygmeeën.

De missionaris *P.* Joh. Seiwert heeft met anderen een zendingspost in Zuid-Kameroen gesticht. Vóór hij vertrok vestigde *P.* W. Schmidt zijn aandacht erop, dat hij de wetenschap een grote dienst kon bewijzen door de daar aanwezige Pygmeeën te bestuderen. Seiwert vertelt dit in zijn artikel *Die Bagielli, ein Pygmäenstamm des Kameruner Urwaldes* [3]).

Het gelukte de schr. na veel moeite, met de dwergen in verbinding te komen en hij heeft ze gedurende zijn zesjarig verblijf dikwijls bezocht.

De Bagielli hebben een eigen taal, die echter uit Bantoe-talen schijnt samengesteld, maar spreken ook die van de Ngumba-

---

1) I afterwards visited the spot and saw the table with the remains of the food still on it. A photograph taken unfortunately proved a failure.

2) blz. 5 en 6.

3) Anthropos Band XXI 1926 Heft 1, 2, blz. 127.

negers [1]). Met de laatsten leven ze in een soort van symbiose [2]). Het familie-leven is volgens Seiwert's beschrijving een idylle, zo schoon als *P.* Schmidt ze maar wensen kan.

Over de religie is Seiwert weinig te weten gekomen: de Bagielli verveelde het, als hij erover begon en zij vertelden niets. Wat hij meedeelt, heeft hij van een Ngumba-neger. Het volgt hier:

Zuerst ist sicher, daß die Bagielli (wie auch alle umwohnenden Bantu-Stämme, an *ein höchstes Wesen* glauben. Denn oft sprechen sie von *Nzambi* (das ist der Ngumba-Name für dieses höchste Wesen, den Schöpfer und obersten Lenker aller Dinge und dereinstigen Richter) als von etwas ganz Selbstverständlichem. *Nzambi,* oder sagen wir ruhig, Gott habe ihren Vorfahren das ganze Land . . . übergeben.

Sie glauben auch an ein *Fortleben der Seele* nach dem Tode, was sich schon daraus ergibt, daß sie ihren Toten ihre Waffen und Geräte mit ins Grab geben und dann das Grab unkenntlich machen, um es vor jeder Entheiligung sicherzustellen. Denn, wenn durch ihre Schuld den Verstorbenen im *mimfue,* d. h. im Jenseits, etwas fehlte, oder sie gar durch die Nachlässigkeit der Überlebenden in ihrer Ruhe gestört würden, hätten sie den Zorn und die Rache der Geister der Toten zu fürchten . . . Een Ngumba-hoofd had eens een begrafenis bijgewoond, waarbij de doden met 't gezicht naar 't Oosten begraven werden, „wo einst Nzambi zu ihren Vorfahren geredet". Den Lagerplatz, wo einer der Ihren gestorben, verlassen sie sofort, sei es, um nicht vom Geiste des Verstorbenen belästigt zu werden oder um *Nzambi* etwas aus dem Wege zu gehen. Een Bagielligroep antwoordde op de vraag, waarom ze hun jachtgebied verlaten hadden. „Dort sind wir *Nzambi* zu nahegekommen", sagten sie, „so daß er über uns böse wurde, so böse, daß zwei von den unserigen auf einmal gestorben sind [3]).

Fetischen hebben de Bagielli niet [3]), wel amuletten, die ze zelf vervaardigen zonder hulp van een medicijnman [4]).

Offeren doen ze wel. „Tieropfer will ich nicht ganz in Abrede stellen, habe aber nie etwas darüber in Erfahrung bringen können. Sicher aber ist, daß sie die Erstlinge der Gaben des Waldes: den ersten Honig der neuen Trockenzeit, die ersten Nüsse und Früchte, unter Danksagung gegen Nzambi in einem eigens dazu vom Stammesältesten unter herrkömmlichen religiösen Zeremonien entfachten Feuer zum Opfer bringen."

Als men de Bagielli een kalebas palmwijn aanbood, goten ze er wat van op de grond en keken omhoog. „Erst später wurde mir klar, daß auch diese auf den ersten Blick seltsame und unverständliche Handlung eigentlich nichts anderes darstellte, als eines der bei ihnen gebräuchlichen *Primitial-opfer.* Nzambi sollte auch von der guten Gabe des Palmweines den ersten Tropfen haben" [5]).

Alweer dus geloof in de Bantoe-god *Nzambi.* Evenals de Bonis aan Waka, schrijven ze hem het schenken van 't woud en z'n

---

[1]) blz. 131 en 145. Ook zouden ze nog een geheime taal bezitten, maar ze wilden dit zelf niet toegeven.

[2]) blz. 137. [3]) blz. 142/143. [4]) blz. 143/144. [5]) blz. 144/145.

voortbrengselen toe, maar vrezen hem tevens zo, dat ze na een sterfgeval hem trachten te ontwijken. De voorstelling van hem moet dus wel zeer anthropomorph zijn. Het is natuurlik evengoed mogelik, dat de sterke dodenvrees hier een grote rol speelt, misschien gekombineerd met de vrees voor Nzambi.

Behalve het geloof in de Bantoe-god is er niet veel in de berichten van Seiwert, dat wetenschappelike waarde heeft. Er blijkt te duidelik, dat schr.'s levendige wens was, een eenvoudig oorspronkelik ééngodendom te vinden. Zo vertelt hij, dat de Bagielli zijn: „in ihrer Art kindlich fromme Leute, Menschen von einer eigenartig stillen, ernsten Religiosität." En dat, terwijl hij zo goed als alle gegevens omtrent hen van een Ngumba-neger moest ontvangen!

Meer dan verdacht is zijn uiting over het eerstelingsoffer van palmwijn aan Nzambi. Behalve het misleidend gebruik van de uitdrukking „eerstelingsoffer", die bij de vrienden van *P.* Schmidt gewoonte schijnt te worden, begaat *P.* Seiwert nog de fout, dat hij dit offer mir nichts dir nichts als aan Nzambi gebracht beschouwt, hoewel 't evengoed aan zielen van overledenen of andere bovennatuurlike wezens gericht kon zijn. Aan de laatste zal de jeugdige missionaris niet eens *gedacht* hebben.

Het offeren van eerstelingsnoten en eerstelingshoning schijnt de schr. zelf niet te hebben waargenomen. 't Blijft in een tropies oerwoud, waar de groei nauweliks een stilstand kent, een zonderling verschijnsel.

Het oogsten van de vruchten der oliepalmen b.v. gaat „als bij de meeste tropiese bomen het hele jaar door" [1]).

Ernest Granger zegt: „Cameroun, pluie toute l'année avec maximum en juin et septembre." „La zone de la forêt vierge commence vers le 5e degré de latitude Nord. Elle coïncide avec l'apparition du climat équatorial caractérisé . . . . par l'absence d'une saison sèche nettement caractérisée" [2]).

Prof. Dr. Fr. Hahn zegt, dat in Kamerun bij de kust geen eigenlike droge tijden zijn. In 't binnenland wel, maar ook daar „sind die Trockenzeiten keineswegs ganz regenlos" [3]).

Nemen we in oogenschouw, dat Seiwert *„in den unermeßlichen Urwald Südkameruns hinaufzog"* [4]), dan moet hij in een gebied geweest zijn, waar van een nieuwe oogst nauweliks sprake

---

1) Tijdschrift voor Econ. Geografie 1925, blz. 125.
2) Nouvelle Geographie Universelle II 1922, blz. 150.
3) Afrika 2e Auflage, blz. 429 en 430.
4) Die Bagielli enz., blz. 127.

zijn kan en het brengen van eerstelingsoffers een vreemde bezigheid genoemd mag worden. Waarschijnlik heeft de ijver van de missionaris, om *P.* Schmidt's meningen te bevestigen, hem parten gespeeld. Offers zullen er wel gebracht worden, maar het zijn geen *eerstelings*offers.

Wat het monotheïsme betreft, mochten de Bagielli in één god geloven naast hun geloof in de macht der doden, dan kan zeker nog niet worden gesproken van werkelik ééngodendom en nog minder van *oer*monotheïsme, omdat hun geloof in Nzambi volgens de verklaring van de auteur zelf (zie boven) gelijk is aan dat der naburige Bantoe's.

G. De Kivu-pygmeeën.

Er rest mij nog één auteur te citeren over een Centraal-afrikaanse dwergstam n.l. *P.* P. Schumacher over de *Kivu-pygmeeën* van Ruanda[1]). Het verslag van zijn reis zou eigenlik beter passen onder hoofdstuk VIII van dit boek, omdat het ethnographie bevat van een soort, zo tendentieus, dat het slechts verbazing kan wekken dat een man met de autoriteit van *P.* Schmidt er gebruik van wil maken. Volledigheidshalve neem ik zijn bericht echter bij de dwergen van Centraal-Afrika.

Er blijkt dan uit het verslag, dat de op Schmidt's instigatie uitgezonden *P.* Schumacher op een eerste verkenningstocht met een groot aantal stammen kennis maakte. Van een onderhoud met leden van één dier stammen wordt een en ander verteld. En zie, wat onze ethnograaf in staat was, tijdens dit ene gesprek vast te stellen:

Amuletten en talismans zijn altemaal uit de vreemde omgeving der Bantoe's overgenomen.

Waarzeggers en geestenbezweerders hebben de Pygmeeën uit zich zelf niet.

De eigenlike godsverering beschouwen ze als te liggen buiten de hokus-pokus van de geestenbezweringen. Ze bidden tot Imana om wild en bescherming op de jacht. Imana is de schepper en Heer aller dingen. Ze brengen hem een eerstelings (pleng) offer.

De naïviteit waarvan deze vermelding blijk geeft, zou 't zeker wettigen, deze ethnograaf stilzwijgend voorbij te gaan. Maar daar staat tegenover, dat een man van de positie van *P.* Schmidt het de moeite waard gevonden heeft, deze mededelingen af te drukken. En straks zullen misschien Schumacher's konklusies

---

[1]) Anthropos XX 1925, blz. 696 e. v.

de ronde doen en is men vergeten, dat ze 't resultaat waren van één vluchtig onderhoud met een, de onderzoeker nog geheel vreemde stam. Daarom is het nodig, op een enkel onderdeel even in te gaan. We nemen daarvoor de vondst van de Primitiallibation en citeren:

„Wohl! Habt ihr denn nur Worte für Imana?"
„Das ist meine Obliegenheit; für meine abwesenden Kinder su beten."
„Ich hörte aber, daß andere Waldjäger ihm auch eine Erstlingsgabe weihen."
„Ach so, das meinst du? Wir geben Imana nichts, aber wir danken ihm."
„Auf welche Weise stellt ihr das an?"
„Wenn unsere Jäger vom Jagdsegen begleitet waren und ein größeres Tier erlegten, so lassen sie es unberührt an Ort und Stelle liegen, gleich kommen sie mich abholen. Ich versehe mich mit einer Kürbisflasche Wein" (von Bananen oder Hirse).
„Wenn ihr aber im Urwalde mitten drin seid, wo holst du dann den Wein her?"
Dann tut es auch Wasser. Wir begeben uns zusammen an Ort und Stelle; dort angekommen, umstehen die Jäger das erlegte Wild; ich gieße ein paar Tropfen daneben auf die Erde, wobei ich spreche: „Wir danken dir, Mana, für die Nahrung, die du uns beschert hast." Alsdann wird der Wein feierlich getrunken, und nun erst darf das Tier abgedeckt werden. „Da hatten wir es! Eine Primitiallibation! Mit höchstem Interesse hatte ich gelauscht, aber ohne auch nur durch ein Wimperzucken meine innere Erregung zu verraten"[1].

In de kommentaar kunnen we sober zijn. Noemde *P.* Schmidt het een Primitialoffer, dat de Andamanezen gewassen op het veld niet aanroeren in een tijd, dat ze volgens Brown niet eetbaar zijn, hier heet het een eerstelingsoffer, als er bij een stuk wild, waarvan niets geofferd wordt, eenige druppels wijn of water worden geplengd. Terwijl de patriarch der dwergen verklaart: „wij geven Imana niets." Dat Imana een Bantoe-god is, daarvan is Schumacher niets bekend en ook Schmidt scheen 't bij 't afdrukken van 't verslag vergeten.

Mogelik was de „innere Erregung" van Pater Schumacher verantwoordelik voor het verdere verloop van 't onderzoek.

Na zijn gewichtige ontdekking drijft hij de tegenstribbelende dwergen in een kring, duwt de patriarch een fles in de hand en laat hen de vertoning geven met behulp van . . . een zieke hond inplaats van wild. Zo werden ze gekiekt[2]. Maar kan 't door de beugel, dat de foto, waarvan het onderste deel met de hond juist afgesneden is, gereproduceerd wordt met het onderschrift: „Kivu-Pygmaën in Ruanda-Ostafrika; Primitiallibation"?

In de wolken over zijn resultaten nam *P.* Schumacher afscheid van de Kivu's. En, zegt hij:

---

[1]) Anthropos Band XX, blz. 700. [2]) blz. 701.

„Reich fühlte ich mich, reich wie ein König aus dem Märchenlande" [1]).

We gunnen hem gaarne dit gevoel, als hij maar niet doorgaat met de ethnografie als een sprookjeswereld te behandelen [2]).

Aan het eind gekomen van de beschouwing ener hele reeks van Afrikaanse dwergstammen, beseffen we destemeer, dat er niet evenveel boeken bestaan over hen als er nu korte artikelen zijn te vinden. Maar oordelend naar de berichten, waarover we beschikken, ziet het er voor de verdedigers van het oermonotheïsme slecht uit.

Een korte samenvatting met weglating van alle bijkomstigheden geeft 't volgende resultaat:

Watwa: De goden van de Warundi.

Bonis: Het hoogste wezen der Galla.

A-Jungo: Nzambi, het hoogste wezen van vele Bantoe's.

Bekü: Nzambi en vele religieuze gebruiken der Bantoe's.

A-Kulu: Nzambi.

Batua: Geen hoogste wezen.

Wambutti (2 auteurs): Geen hoogste wezen.

De ongenoemde Pygmeeën van Powell Cotton: Niet veel meer van te zeggen, dan dat ze in één of meer bovennatuurlike wezens geloven.

Bagielli: Nzambi.

Kivu-pygmeeën: Imana, een Bantoe-god.

Dodenvrees, meestal gepaard met dodenverering wordt van vele der stammen vermeld. Behalve de doden, ontvlucht men ook het hoogste wezen, dat voor de sterfgevallen verantwoordelik geacht wordt.

---

1) blz. 701.

2) Schumachers lezing „Quelques tribus pygmées du Centre africain" op de Semaine Internationale d'Ethnologie Religieuse, gehouden te Milaan, geeft geen aanleiding tot nadere opmerkingen. Ze bevat in wezen hetzelfde als bovengeciteerd artikel. (Verslag van de 4e zitting 1926, blz. 270—273.)

VIII. TENDENTIEUZE ETHNOGRAPHIE.

Van de twee afdelingen, waarin de volkenkunde zich meer of minder duidelik laat verdelen, de ethnographie en de ethnologie, is de eerste de grondslag van de twede. Hoe nauwkeuriger, hoe onpartijdiger, hoe uitgebreider de beschrijvingen der ethniese eenheden worden samengesteld, des te betrouwbaarder zijn de konklusies, die door vergelijking dezer gegevens kunnen worden getrokken omtrent de ontwikkelingsgang der mensheid.

Elke fout, die insluipt in het werk van de ethnograaf, vertroebelt het inzicht, dat de ethnoloog zich tracht te verwerven in het wezen der primitieve maatschappijen. De onnauwkeurigheid, waarmede vele reizigers waarnemen, hun gebrek aan kennis van de dingen, waarop ze letten moeten, het vluchtige van hun bezoeken, de onbekendheid met de taal der vreemde volkjes, de zucht om iets toch aan het licht te brengen, als de waarnemingen eigenlik nog pover zijn, ze vormen even zoveel moeilikheden voor de vergelijkende volkenkunde, welke lang niet altijd kunnen worden overwonnen door beschrijvingen van hetzelfde volkje door verschillende auteurs aan elkaar te toetsen.

En nog niet eens alle fouten, waaraan reizigers zich schuldig maken, zijn genoemd. Men denke zich slechts in, dat iemand, geheel vervuld van een ethnologiese theorie, de kultuur van een bepaald volkje gaat bestuderen en, niet in staat, zich geheel onbevangen, als een echt wetenschappelik vorser, tegenover zijn objekt te plaatsen, waarnemingen meent te doen, die in werkelikheid niet anders zijn dan projekties van zijn geest in het kulturele leven van het waar te nemen volk. Dan ontstaat, ook al vervalst de onderzoeker niet opzettelik, *tendentieuze ethnographie*.

Ze is erger, *veel* erger, dan tendentieuze ethnologie, omdat deze uit de ethnografiese bronnen kan worden gelogenstraft. Wie een partijdig boek schrijft over de Franse Revolutie, brengt weinig schade toe aan de historie, omdat zijn meningen vroeg of laat zullen worden weerlegd. Maar wie in de archieven over de Revolutie zich schuldig zou maken aan bronnenvervalsing, zou een misdaad tegenover de wetenschap begaan.

Wat op histories gebied een opzettelike laagheid zou zijn, kan echter op volkenkundig gebied geschieden, terwijl de bedrijver ervan zich er nauweliks van bewust is. Hier heeft men niet te doen met geschreven dokumenten, maar met psychiese verschijnselen, die voor een groot deel uiterst moeilik zijn waar te nemen, doch die, mogen ze voor de onbevangen waarnemer uiterst gecompliceerd blijken, voor de man, die, in zijn vooroordeel bevangen, het eigenlik al weet, geen moeilikheden opleveren. Hij vindt, wat hij verwacht had, doordat hij slechts ziet, wat met zijn theorie overeenstemt en negeert, wat er mee in strijd is.

Zulk een ethnograaf is echter niet minder gevaarlik dan iemand, die historiese bronnen vervalst. In wezen doet hij hetzelfde: hij bederft de dokumenten. Gelukkig, wanneer zulk werk in zichzelf het teken draagt, dat het partijdig is.

Nadat Schmidt zijn krachten in het Pygmeeënboek had aangewend om oermonotheïsme en oermonogamie aan te tonen, is hij op deze weg geregeld voortgegaan, zowel in zijn tijdschrift Anthropos als in zijn grote werk: Der Ursprung der Gottesidee.

Alleen, zoals we voor de Andamanezen reeds gezien hebben, waren de feiten, die zijn hypothese moesten steunen, niet al te talrijk en voor een groot deel van zeer twijfelachtig karakter. De energieke Weense ethnoloog heeft echter niet bij de pakken neergezeten. Reeds in het Pygmeeënboek deed hij de oproep horen tot hernieuwd onderzoek der dwergvolken[1]). En later heeft hij 't zelf georganiseerd, zoals blijkt uit *Anthropos Band XX*, blz. 718 e. v. Hij heeft de Vuurlanders mede in het onderzoek betrokken omdat ze, hoewel geen dwergen, toch een zeer oorspronkelike kultuur zouden bezitten. Schmidt kan nu wijzen op de twee expedities, die zijn leerling *P. M. Gusinde S. V. D.* met ondersteuning van Zuidamerikaanse Maecenaten, in het bizonder van de Aartsbisschop van Santiago, naar Vuurland ondernomen heeft, gevolgd door een derde in gezelschap van *P. W. Koppers S. V. D.* in 1921/'22 en een vierde van *Gusinde* alleen in 1923/'24. Daarbij is 't niet gebleven, zoals uit 't volgende citaat duidelik blijkt: „Als ich im Frühjahr 1923 in Angelegenheit der zu errichtenden Vatikanischen Missionsausstellung nach Rom berufen worden war, faßte ich mir den Mut, in einer Audienz bei Papst Pius XI, dem auf den päpstlichen Stuhl gelangten Mann der Wissenschaft, in einigen Worten die

1) blz. 304.

hohe wissenschaftliche Bedeutung dieser Völker und die Dringlichkeit, wissenschaftliche Expeditionen zu ihrer Erforschung auszusenden, darzulegen. Der Papst antwortete günstig . . . Und wirklich half Seine Heiligkeit im gegebenen Augenblick in so munifizenter Weise, daß es möglich wurde, mit dieser Hilfe vier Expeditionen durchzuführen" [1]).

Ook de volgende, reeds boven behandelde expedities behoren tot dit werk:

1°. Van de Belgiese Missionaris *P. M. Vanoverbergh* C.I.C.M. naar de Negrito's van Noord Luzon.

2°. Van *P. P. Schumacher* van de Witte Vaders naar de Kivu-Pygmeeën in Ruanda.

3°. Van *P. P. Schebesta* S.V.D. naar de Semang en enkele pygmoïde stammen op Malakka.

Het gewicht van deze ondernemingen kan moeilik worden onderschat. Na een katholieke ethnologie te hebben gesticht, heeft Schmidt 't initiatief genomen, ook een speciale ethnografie in 't leven te roepen.

Dit neerschrijvende, ben ik me er natuurlik van bewust, dat de katholieke ethnografen op een staat van dienst kunnen wijzen, door geen andere geëvenaard. En dat reeds zoveel eeuwen geleden een Bernardino de Sahagun zijn waarnemingen deed met een exaktheid, waaraan vele latere ethnografen een voorbeeld konden nemen. Maar zulke ethnografie onderscheidt zich daarom zo gunstig, wijl de onderzoekers niet bevangen waren door een bepaalde theorie, terwijl de voorvechter van het oermonotheïsme zijn mensen uitzendt, natuurlik met de levendige hoop, dat zij nieuw materiaal zullen aanvoeren om zijn geliefde hypothese te staven.

Hoe krachtig moet wel de wens zijn bij Schmidt's discipelen, dit monotheïsme ook werkelik te ontdekken. Deze geestesgesteldheid alleen reeds moet ze ongeschikt maken tot ethnografenwerk. Ze staan niet tegenover hun objekten als de physicus tegenover zijn experimenten. De ene uitkomst kan hun niet even lief zijn als de andere.

En juist op het gebied der religie is het gevaar groot, dat de primitieve mensen, die zo gemakkelik onwaarheid spreken, onder enigszins suggestief gestelde vragen de antwoorden zo geven, als ze voelen, dat de ondervrager ze graag heeft.

Als ik de onpartijdigheid der uitgezonden onderzoekers aldus in twijfel trek, zal *P.* Schmidt zich misschien beklagen over

---

[1]) Anthropos Band XX, Heft 3/4, blz. 718 e. v.

verdachtmaking. Hoewel hij alle wantrouwen had kunnen voorkomen, door pogingen aan te wenden, de reizigers door ethnografen van andere pluimage te doen vergezellen.

Moet alzo het uitzenden van deze geesteliken a priori worden veroordeeld, er bestond toch in elk geval de theoretiese mogelikheid, dat deze mannen, eenmaal op hun bestemming aangekomen, door zulk een heilig vuur voor de wetenschap zouden worden aangegrepen, dat ze hun geestelike bedoelingen geheel vergaten. Het is dus zaak, hun resultaten nauwkeurig na te gaan. Helaas moet de kennismaking met een deel van het gepubliceerde materiaal de onbevooroordeelde lezer skepties stemmen. De Supreme Beings worden door enkele van de uitgezonden onderzoekers ontdekt met een gemak, dat verbazing wekt en de lezer wantrouwend stemt omtrent de waarde van het ontdekte materiaal.

Toch mogen ze niet allen over één kam worden geschoren; terwijl het boven gebruikte materiaal van Schebesta een betrouwbare indruk maakt, wekken met name Koppers en Schumacher [1]) bij een eerste lezing verdenking van bevooroordeeld te zijn. Zeker, we weten, dat reeds Andrew Lang in de bres sprong voor de in zijn oog door de aanhangers van het animisme verwaarloosde High-Gods.

Doch de vlotte vaststelling van hetgeen deze door Schmidt uitgezonden ethnografen wensten te vinden, doet het sterke vermoeden rijzen, dat alles wat tegen het monotheïsme der bezochte volken pleitte, in de vreugde des harten over de vermeende ontdekking is verwaarloosd, we geloven gaarne, geheel te goeder trouw.

We zullen tans de resultaten nagaan van Koppers' en Gusinde's reizen.

A. De religie der Yagans volgens oudere auteurs.

P. W. Koppers en *P.* M. Gusinde hebben dus in 1921 een bezoek aan Vuurland gebracht, om een onderzoek in te stellen naar het handjevol Indianen, dat er nog is overgebleven. Hun onderzoek heeft voornamelik de Yagans gegolden. De stammen der Alacaloefs en Ona's zijn later nog door Gusinde bestudeerd.

De Yagans hebben dan ook in de eerste plaats de stof voor Koppers' boek geleverd: *Unter Feuerland-Indianern* 1924.

---

[1]) Zie hoofdstuk VII blz. 130.

De beide reizigers hebben daarbij een Hoge God ontdekt, die van een verbijsterend zuivere conceptie blijkt te zijn. Dit is een geheel nieuwe vondst, want vroegere auteurs weten van zulk een wezen niets.

In 1882 is de bekende Franse expeditie naar Vuurland vertrokken, welker leden er een jaar vertoefden en waarvan de resultaten zijn neergelegd in vele lijvige boekdelen onder de titel: „*Mission scientifique du Cap Horn*". P. Hyades heeft zijn ethnografiese bevindingen medegedeeld in Tome VII (1891) onder medewerking van J. Deniker.

Hyades schrijft: „Ondanks de welsprekende woorden van de eminente professor van het Museum [1]), geloven we niet onze mening omtrent de afwezigheid van religieus gevoel bij de Fuegiërs te kunnen wijzigen. Wij hebben ze gedurende het jaar, dat we onder hen hebben doorgebracht, zeer oplettend waargenomen uit dit oogpunt; nooit hebben we de minste toespeling kunnen opmerken op enigerlei kultus, noch op een religieus idee" [2]).

Hyades onderscheidt echter religie van bijgeloof en vertelt dan van de vreselike angst, die de Yagans doorstonden, wanneer ze meenden belaagd te worden door de *oualapatou*, geheimzinnige wezens, die 's nachts om hun hutten dwalen, dierengeluiden uitstotend en slechts wachtend op het inslapen der mensen om binnen te dringen en ze te verslinden. Ze komen uit 't Westen en Hyades ontving tegenstrijdige verklaringen omtrent hen: de Yagans beschouwden ze als mensen, maar ook als overledenen, die op aarde terugkeeren om de mensen te verslinden [3]).

Hyades schijnt van oordeel te wezen, dat deze vijanden eigenlik Alakaloefs zijn, omdat de inboorlingen menen, dat ze door een geweerschot gedood kunnen worden.

Doch dan zal men toch aan de zielen van Alakaloefs moeten denken, want ze zijn onzichtbaar. Ook de paniese schrik, die de Yagans bevangt, als zij de oualapatou menen te horen, en die Hyades aanschouwelik beschrijft, laat geen twijfel over, dat men hier met zielen of demonen te doen heeft. Ook zijn de lieden alleen 's nachts bang voor hen.

Een ander soort van bovennatuurlike wezens zijn de *Kachpikh*, fantastiese wezens die in verlaten grotten leven, midden in de dichtste wouden; men vermijdt ze, want zij haten de mensheid, die zij trachten te benadelen door, als ze kunnen, ziekten en dood te veroorzaken. Zij zijn onzichtbaar, toch verklaren verscheidene personen, ze gezien te hebben. Er bestaat overigens in de gedachten der inboorlingen geen omlijnde voorstelling van de oorsprong, de vorm en het einde van die Kachpikh; hun slechte natuur is een zo verbreid geloof, dat men de naam Kachpikh geeft aan iedere persoon met een zonderling of slecht karakter" [4]).

Van de *yakamouch* (medicijnmannen) deelt Hyades mede op gezag van Reverend Th. Bridges, die tientallen van jaren zendeling onder de Yagans was, (Mémoire inedit):

---

[1]) Dit naar aanleiding van de uitspraak van De Quatrefages, dat religie universeel is.

[2]) blz. 253. [3]) blz. 254—255. [4]) blz. 255.

„Zij doen herhaalde bezweringen (font de fréquentes incantations) waarin zij zich schijnen te wenden tot een geheimzinnig wezen, *Aïapakal* genaamd; zij beweren, door een geest, *Hoakil* genoemd, een bovennatuurlike macht over leven en dood uit te oefenen"[1].

„Men schijnt te geloven, dat de tovenaars (de yakamouch) het weer kunnen beïnvloeden ten goede of ten kwade; zij werpen naar de wind om hem te doen ophouden en geven zich dan over aan verwringingen (contorsions) en bezweringen"[2].

Hyades schrijft verder in een artikel in „De Aarde en haar volken[3]) 1886 blz. 89—104:

„Voor zover ik heb kunnen nagaan, hebben de Vuurlanders generlei soort van eredienst: zelfs is er, naar men zegt, in hun taal geen woord om daarmede een godheid, welke ook, aan te duiden. Toch vertonen zij sporen van een soort van dodendienst: hoogst ongaarne spreken zij van hun doden, en die weerzin gaat, altans tegenover vreemden, zover, dat men niet dan met de grootste moeite de namen van hun overleden bloedverwanten, zelfs van hun vader en moeder vernemen kan. .... Ook onder elkander spreken zij, naar men zegt, nooit over hun doden, hoewel zij tamelik lange tijd rouw dragen over hun naaste betrekkingen: ten teken van rouw maken zij zich het gelaat zwart en scheren zich de kruin van het hoofd kaal. Ook beginnen de vrouwen somwijlen, schijnbaar zonder enige uitwendige aanleiding, over haar afgestorvenen te wenen en te jammeren[4].

Ook de leider van de expeditie kap. L. F. Martial geeft in *Tome 1er* van de Mission scientifique du Cap Horn (*Histoire du Voyage*) 1888 enige bizonderheden omtrent het geloof der Yagans in bovennatuurlike wezens. Hij vertelt, dat ze de eerste zendeling een naam gaven, die betekent: de opgestane man; klaarblijkelik hielden ze hem dus voor een geest. En verder:

„Zij schrijven ook het slechte weer, de stormen, aan kwaadwillige geesten toe, die zij zich voorstellen in de vorm van een grote zwarte man, die over de bergen loopt en naar welgevallen winden en onweersbuien ontketent. Ik weet niet, of zij de gedachte van beloning of bestraffing aan de uitingen van deze bovennatuurlike macht toekennen; echter hoort men hun, om aan te duiden, dat iemand gestorven is, wel zeggen: «Hij is gegrepen door Gopoff»; zij geven die naam aan een slechte geest; misschien kan men uit deze uitdrukking besluiten tot het idee van een geloof aan het bestaan van de ziel"[5].

Naast de Franse expeditie van 1882—1883 was er in 1882 een Italiaanse onder Kapitein Bove, waarover deze, behalve in verschillende Italiaansche tijdschriften, schreef o.a. in Globus 43 (1883):

---

1) blz. 256. 2) blz. 257.

3) Een vertaling van „Une année au Cap Horn" in „Tour du Monde" 1885.

4) blz. 102. 5) blz. 212.

„Die Feuerländer sind im Allgemeinen sehr abergläubisch; wenn einer todt ist, glauben sie, daß der Geist den Körper verlaßt und durch die Walder und über die Berge irrt, unruhig und leidend, wenn er im Leben böse war, freudig und ruhig, wenn er gut war. Sie kennen einen guten und einen bösen Gott; der eine wird aber nicht mehr und nicht weniger geachtet als der andere. Curspi, der Teufel, rächt sich aber gelegentlich durch Sturm, Schnee und Regen. Der Regenbogen ist ein Zeichen seines Zorns, die Frauen und Kinder fürchten sein Erscheinen, die Männer aber schimpfen und spucken ihn an" [1]).

Van de verdere geschriften omtrent de Fuegiërs vindt men een uitnemend overzicht bij John M. Cooper, „Analytical and critical bibliography of the tribes of Tierra del Fuego and adjacent territory" [2]). Niet alleen bevat dit boekje een op een bewonderenswaardige kennis berustende bibliographie, maar het geeft meer dan dat: het bevat ook overzichten van al het materiaal over de kultuur der Fuegiërs.

Uit dit boek haal ik aan wat de overige auteurs over de religie der Yagans zeggen.

„De Rev. *Mr. Bridges* verzekert herhaaldelik, dat de Yagans geen Hoogste Godheid, God of Schepper hebben, noch enig woord daarvoor in hun taal."

Cooper verzuimt niet, te wijzen op de betrekkelike waarde van zulk een ontkennend oordeel, te meer, omdat Bridges geen intieme persoonlike kennis had van de initiatie-riten, en 't juist mogelik is, dat op de achtergrond daarvan, als ook wel elders, een hogere esoteriese theologie stond. Bovendien had hij er klaarblijkelik een afkeer van, met zijn bekeerlingen over hun voormalig geloof te spreken.

Aan de andere kant vindt Cooper, dat het oordeel van iemand, die de Yagans zo lang en zo goed bestudeerde (± 40 jaar) niet licht kan worden geteld.

„De Rev. Mr. *Despard* [3]) (Bridges' voorganger) verzekert ook uitdrukkelik, dat de Yagans geen god hebben, maar voegt er de interessante opmerking bij, dat de Yagans onderstellen, dat de zon en de maan man(nelik) en vrouw(elik), zeer oud zijn, en dat een oud man, die hun maker kende, gestorven was, zonder inlichtingen hierover te hebben nagelaten. Vandaar de onwetendheid van het tegenwoordige geslacht."

Van de slechte geest en de „Dio benevolo" sprekend, die door Bove vermeld worden, zegt Cooper:

Of deze twee geesten of goden domineren en overeenkomen met *Yerri Yuppon* en *Yaccy-ma* van de Alacaloefs, of dat ze slechts twee van de vele lagere goede en slechte geesten zijn, waarvan Admiraal Fitzroy vertelt, is moeilik te zeggen. De „dio maligno" Curspic zendt wind, regen en sneeuw, en voert de veroordeelde zielen achter zich aan [4]).

---

[1]) blz. 159.

[2]) Bulletin 63 van 't Bureau of American Ethnology, 1917.

[3]) Fireland or Tierra del Fuego, 1863 by Cooper, blz. 148.

[4]) Cooper blz. 148.

Een andere slechte geest, *Lucooma*, heerst over de vloeden en draaikolken en wervelwinden [1]).

Verder wordt nog op gezag van Despard medegedeeld, dat de Yagans afkerig zijn van 't horen van de naam van de Cushpec, terwijl Bridges verzekert, dat 't gevaarlik is, de namen der doden te noemen.

Dr. Spegazzini bericht, dat bij de dood van een Yagan de verwanten de hele dag rondom het graf staan; als 't donker wordt, „dicièndole que son sus amigos, y que su espúritu no les haga ningun daño" [2]).

Cooper deelt nog mede op gezag van Bridges en Hyades, dat het geheimzinnig wezen *Aïapakol* of *Yahpahchel*, waartoe de medicijnmannen zich wenden, de zoon is van een gestorven medicijnman.

In de geesten, die gedurende de initiaties worden aangeroepen, zegt Cooper verder, schijnt slechts door vrouwen en kinderen geloofd te worden. Er schijnt ook een zekere vrees voor zielen bestaan te hebben [3]).

Dit is in kort bestek het voornaamste van wat er over de religie der Yagans bekend schijnt te zijn. In dit alles is niets, dat slechts in de verte lijkt op éëngodendom. De berichten, die Andrew Lang bewogen, de Vuurlanders op te nemen bij de volkeren, die een „Supreme Being" vereerden, slaan dan ook niet op de Yagans. Toch is 't van belang, deze berichten te releveren, om de mogelikheid dat ze enige overeenkomst zouden vertonen met de door Koppers en Gusinde verkregen resultaten. Immers, ontlening van religieuze voorstellingen tussen de verschillende stammen der Fuegiërs onderling is verre van onmogelik.

A. Lang dan steunt voornamelik op de berichten van admiraal Fitzroy, die twee expedities naar Vuurland meemaakte (1828 en 1831) en meer dan een jaar in Vuurland vertoefde. Deze schrijft de verering van een beeld Cristo, die hij bij een stam vond, toe aan 't bezoek van Kapitein Pelippo, een Spanjaard. Maar Lang vindt 't onwaarschijnlik, dat in streken, waar de Spanjaarden geen materiële sporen hebben nagelaten, ze 't geloof in een morele Godheid zouden hebben gevestigd.

En dan citeert hij van Fitzroy:

„Er wordt verondersteld, dat een grote zwarte man steeds door de wouden en bergen gaat, en ieder woord en iedere daad weet; men kan hem niet ontsnappen en hij beïnvloedt 't weer al naar 't gedrag van de mensen."

De broer van York, de Alacaloef, die Fitzroy mee naar Engeland nam, had een man gedood, die zijn vogels stal; en .... „Rain came down, snow came down, hail came down, wind blow, blow, very much blow. Very bad to kill man. Big man in the woods no like it, he very angry" [4]).

---

1) Ibid. blz. 149. 2) blz. 153. 3) blz. 149.

4) A. Lang, The Making of Religion, 1898. blz. 187—188.

Cooper haalt uit Fitzroy verder aan, hoe aan deze door kap. Low verteld werd, dat de Westpatagoniese kanaal-inboorlingen (Chonos, maar waarschijnlik Alacaloefs, zegt Cooper) geloofden in „een slechte geest, *Yaccy-ma* genaamd, die zij in staat achten tot alle soorten van misdaden, en die slecht weer, hongersnood, ziekte enz. veroorzaakt. Hij wordt ondersteld, er uit te zien als een reusachtige zwarte man." Zij geloven ook volgens kap. Low in een „goede geest, die zij *Yerri Yuppon* noemen en die zij als de oorsprong van alle goeds beschouwen; hem roepen zij aan in tijd van droefheid of gevaar."

Cojazzi, die de resultaten geeft van de studie der Salesiese broeders, welke sedert 1889 in Vuurland werken, zegt volgens Cooper, dat de „Alacaloefs geloven in een onzichtbaar wezen, Taquàtu genaamd, die zij zich als een reus voorstellen, die dag en nacht in een grote kano reist over zee en rivieren en die evengoed door de lucht over de toppen van de bomen glijdt zonder de takken te buigen. Als hij mannen of vrouwen in ledigheid vindt of niet op hun hoede, dan neemt hij ze mee in zijn grote boot en brengt ze ver weg van huis. Vooral 's nachts zijn de Alacaloefs bang, dit vreselike wezen te ontmoeten."

Cooper zegt, dat „the great black giant" van Fitzroy zeker dezelfde is als Low's Yaccy-ma en waarschijnlik identiek met Taquàta.

En hij konkludeert, dat 't dualisme van de Alacaloefs schijnt te omvatten een niet-aktieve goedwillende godheid, die slechts in droefheid en gevaar wordt aangeroepen, en een aktieve en vlugge kwaadwillige godheid, die tenminste enigermate de wachter is van de moraal.

Hij voegt er nog aan toe: „het is duidelik genoeg, dat de Alacaloefs geloven in andere geesten en demonen (spirits and ghosts) maar we hebben geen zeer bepaalde informatie op dit punt" [1].

Als Pater Schmidt dan ook van de Fuegiers schrijft: „Indes steht doch schon jetzt soviel fest, daß ein höheres Wesen anerkannt wird, welches für die Sittlichkeit eintritt," dan mogen we dit aanvullen met het wel vaststaande feit, dat van enigerlei monotheïsme bij de Alacaloefs geen sprake is en dat het „höheres Wesen", dat voor de zedelikheid schijnt te zorgen, als kwaadwillig beschouwd wordt.

Immers het bericht van Fitzroy's beschermelingen, die hij

---

[1]) blz. 148.

meegenomen had naar Engeland, behoeft zeker de vergelijking met de gegevens van bovengenoemde schrijvers. Temeer, omdat deze Fuegiërs op het punt van kannibalisme voor niet betrouwbaar gehouden worden noch door Cooper[1]), noch door Steinmetz[2]). Er is geen reden om hun betrouwbaarheid ten opzichte van de religie hoger aan te slaan.

B. Tegenwoordige toestand der Yagans.

Het volkje, dat ± een halve eeuw geleden nog 3000 of meer zielen telde, was, volgens Bridges, in 1884 reeds samengesmolten tot ± 1000 en in 1886 tot 400[3]).

Otto Nordenskjöld, die in 1895 Vuurland bezocht, zegt, dat er toen hoogstens 300 over waren[4]).

De Rev. John Lawrence gaf in 1913 op, dat het aantal overlevenden minder dan honderd bedroeg[5]).

En in 1923 bereikte hun aantal geen tachtig meer, terwijl er in dat jaar nog zes volwassenen stierven[6]).

Wat de levenswijze van dit troepje betreft, zegt Nordenskjöld, dat de meesten in de Engelse zendingsplaatsen *Ushuaia* en *Tekenika* leven en „auch wenn sie dann und wann auf die alte Weise Kanoereisen machen nach anderen Gegenden, (sie) als ganz civilisiert zu betrachten sind. Sie sprechen alle etwas Englisch, sind gut gekleidet und stehen wohl in den meisten Beziehungen auf demselben Standpunkte wie der gewöhnliche Arbeiter dieser Gegenden, wenn sie auch für harte Arbeit nicht zu brauchen sind. Europäische Krankheiten sind unter ihnen sehr verbreitet, und sie werden wohl bald ausgestorben sein. Zeit genug haben sie doch gehabt, um die Ansicht von Darwin, der sie auf eine Stufe unter der Menschheit placieren wollte, Lügen zu strafen"[7]).

Koppers zegt opvallend weinig over de levenswijze der Yagans en bovendien zijn de gegevens tegenstrijdig. In een brief van Gusinde, die hij afdrukt, wordt gesproken over het beschikbaar

---

1) blz. 176.

2) Endokannibalismus, blz. 16. In Mitt. Anthr. Gesell. Wien 1896.

3) Bij Cooper blz. 4.

4) Das Feuerland und seine bewohner; in Geogr. Zeitschr. (Hettner), 1896, blz. 671.

5) Bij Cooper blz. 4.

6) Koppers, blz. 239.

7) Otto Nordenskjöld in Geogr. Zeitschrift (Hettner) 2de Jahrgang 1896, blz. 671—672.

stellen van een soort van Indianen-territorium. „Es ist damit natürlich nicht gemeint sie kurzweg seßhaft zu machen, was ja ein Ding der Unmöglichkeit wäre, sondern ihnen viel mehr irgendein passendes Stück Land zur Verfügung zu stellen, auf dem sie in aller Ruhe und Sicherheit ihre Hütten bauen und die wenigen Stück Vieh, welche heute einige von ihnen ihr eigen nennen, ungestört weiden lassen könnten. Sie haben ja schon zeit Jahren ihre ursprüngliche Lebensweise zum Teil aufgegeben, allerdings nicht das Nomadisieren wozu sie auch heute noch die schwierige Nahrungsversorgung einfach zwingt, so daß sie vielleicht vier bis fünf Monate, und dies auch mit Unterbrechung, an einem bestimmten Orte sich aufhalten, bisher in der ihnen so lieben Mejillones-Bucht. Hier hat sich jede Familie ein kleines Häuschen gebaut, während sie die übrige Zeit des Jahres die zahllosen Kanäle dieses Archipels mit ihren kleinen Booten oder Kanos durchkreuzen und Jagd auf die wegen ihres Felles in hohem Preise stehenden Fischottern machen, dabei ihre Nahrung suchend" [1]).

Een geheel ander denkbeeld krijgt men van de voeding, waar een Yagan, verklarend, waarom er geen grote Yekamus (medicijnmannen) meer gevonden worden, antwoordt:

„Das kommt von dem vielen und guten Essen, das die Christen (die Weißen) genießen und das auch wir alle jetzt zu nehmen uns angewöhnt haben . . . . Die alten Yekamus kannten eben Alkohol, Tee oder Kaffee nicht, wie wir diese Dingen nun mehr so häufig genießen." Waarbij Koppers voegt: „Es ist wirklich Tatsache, daß die heute lebenden Yagans sich allzuviel an die europaïschen oder importierten Nahrungsmittel wie: Mehl, Zucker, Nudeln, Reis, Hülsenfrüchte, Kaffee, Alkohol und besonders Hammelfleisch gewöhnt haben. Nur nebenbei, oder in Zeiten der Not, oder falls ihnen Geld mangelt, geben sie sich mit der Nahrungsversorgung, wie sie in alter Zeit geübt wurde, zufrieden" [2]).

Cooper zegt nog: "Practically all have largely given up their native culture" [3]).

Over de tegenwoordige kleding kan men zich een oordeel vormen uit de illustraties in Kopper's boek, waarop de mensen in Europese kleeren staan afgebeeld.

---

[1]) Koppers, blz. 238—239.
[2]) Koppers, blz. 185. [3]) blz. 5.

Wat de materiële kultuur betreft, kan er dus nauweliks meer van oorspronkelike elementen worden gesproken. Voegt men hierbij, dat de Engelse missie er sinds 1857 werkt, dan is het duidelik, dat 't zelfs voor de meest kritiese geest een bijna onmogelik werk mag worden genoemd, tans nog de oorspronkelike geestelike kultuur op te delven uit de puinhopen van 't Yaganvolk.

Dat bij Pater W. Koppers de kritiek ten enenmale ontbroken heeft, blijkt op bijna iedere bladzijde van zijn boek, zoals ik hoop aan te tonen.

C. De ontdekking van 't Supreme-Being der Yagans door Koppers-Gusinde.

Toen Koppers met Gusinde naar Vuurland toog, had de laatste er reeds tweemaal een bezoek gebracht. Hij was daarbij allerminst tot de konklusie van een Yagans monotheïsme gekomen, zoals uit 't volgende uitvoerige citaat duidelik blijkt. Nauweliks echter was W. Koppers uit Europa overgekomen of het hoogste Wezen werd als bij toverslag ontdekt.

Ziehier hoe de zaak toeging:

Bij de 2de expeditie van Gusinde in 1920 vroeg deze naar de „Urheber" van de grote vloed, waarvan in een mythe verteld werd:

„Verlegen schauten die einzelnen zu Boden oder beiseite, und keiner wagte zunächst, eine Antwort zu geben. Da Gusinde aber weiter drängte, so ermutigte sich schließlich Alfredo und sagte: „Watauinewa hat jene Flut geschickt." Selbstredend fragte darauf Gusinde weiter: „Wer ist denn dieser Watauinewa?" Jetzt würde die allgemeine Verlegenheit vielleicht noch größer. Und wiederum dauerte es eine Weile, bis einer den Mut fand, auch diese Frage, wenn auch nur ganz kurz, zu beantworten. Man sagte: „„Watauinewa ist wie der Gott der Christen."" Damit war aber Schluß" [1]).

Geen wonder dat Gusinde weinig aan dit antwoord hechtte. De vergelijking met de God der Christenen was al erg verdacht. Maar nu komt Koppers met zijn uit Europa meegebrachte wil om een hoge god te ontdekken. „Ich sagte 16 oder 17 Januar zu meinem Kollegen: „„Angesichts der ganzen ethischen Haltung, welche die Yagan allgemein hervortreten lassen, sollte es mich aber sehr wunderen, wenn diese gewissermaßen in der Luft hängend, ohne ein entsprechendes religiöses Fundament wäre,

---

1) Koppers, blz. 140.

vor allem, wenn dabei jeder Glaube an ein höchstes Wesen fehlen sollte.'"" Mein Kollege zuckte die Achseln und verwies auf die dürftigen Brocken zurück, welche er zwei Jahre zuvor zu diesem Punkt hatte sammeln können und die er selber mit einem ziemlich großen Fragezeichen, mit der Bemerkung nämlich, versehen hatte: „„„Wer weiß vielleicht christlich-missionarischer Einfluß'''' [1]).

Doch hoor, hoe het licht ontstoken wordt in een zaak, „die bis dahin allen Weißen wie ein mit sieben Siegeln verschlossenes Buch geblieben war" [2]).

Ze zaten 's middags in 't „Waschhaus". Dit „Waschhaus" houde men niet voor een totnogtoe onontdekte schepping van een primitieve maatschappij. Het is het washuis van de fam. van Lawrence, de zoon van de missionaris, waar Koppers en Gusinde bijeenkomsten hielden met drie of vier oudere Yaganvrouwen, om van deze oude verhalen en mythen te horen. Het scheelde dan niet veel of ze hadden daar het gehele natuurvolk der Yagans bijéén.

Watauinewa wordt in één der bijeenkomsten genoemd, maar op de vraag, wie dat is, worden ook deze vrouwen verlegen. Als ze aanhouden, zegt de oude Mary, „Watauinewa like God, like Christian God" [3]).

Later blijkt, waarom de vrouwen verlegen worden: zij, die kinderen verloren hebben, zien daarin een straf van Watauinewa. Daarom schamen ze zich over hem te spreken.

Natuurlik hebben de onderzoekers het hierbij niet gelaten, en ze trachtten zoveel mogelik van deze Watauinewa te weten te komen.

De gegevens, die zij verzameld hebben, brachten Koppers tot de konklusie: „Den Yagan ist von Haus aus ein relativ klarer und bestimmter Eingottglaube eigen" [4]).

Nog sterker drukt hij zich uit op blz. 5:

„Und nun entpuppen sie sich als Inhaber eines alten, so klar und bestimmt umschriebenen und lebendigen Eingottglaubens, daß die Entdeckung davon wohl, ohne daß man uns der Unbescheidenheit zeihen wird, als die interessanteste und bedeutungsvollste Sensation im Bereiche der neuzeitlichen vergleichenden Religionsforschung zu gelten hat."

We zullen tans nagaan, of de feiten, welke de schrijver aanvoert, deze zijn konklusie enigermate wettigen.

---

1) Ibid. blz. 141.
2) blz. 141.
3) blz. 142.
4) blz. 155.

D. Het monotheïsme der Yagans.

Als ik boven Brown's werk over de Andamanezen een goed voorbeeld noemde van 't uiteenhouden van ethnografie en ethnologie, dan is Koppers boek het voorbeeld van een zodanige dooreenvlechting van feiten, uitleggingen en sentimentele ontboezemingen, dat een zuiver oordeel ten zeerste bemoeilikt wordt. Weliswaar is dit een populaire uitgave en staat een uitvoerig werk over dezelfde expeditie op 't programma, doch dit wettigt niet het vermengen der feiten met zoveel kommentaar. Als de ontdekkingen van de beide reizigers zo sensationeel zijn als Koppers zegt, konden ze voor zich zelf spreken. Tans is het nodig om verschillende uitspraken met mededelingen op geheel andere plaatsen in het boek te vergelijken.

Waar Koppers zulks verzuimd heeft, is het noodzakelik, deze fout te herstellen.

De beide onderzoekers hebben enige Yagans weten over te halen, twee „feesten" nog eens op te voeren: het „Tschiechausfest" en het „Kinafest", waarvan het eerste bij de initiatie werd opgevoerd, terwijl het andere moest dienen om de vrouwen schrik aan te jagen, wat doet denken aan Australiese en Melanesiese toestanden. 't Was in dertig jaar niet meer vertoond. De deelnemers hadden tal van prikkels van allerlei aard nodig, om de vertoningen tot een einde te brengen.

Ook hier blijkt, dat van de oorspronkelike Yagankultuur bitter weinig over is. Bij deze plechtigheden echter treden tal van geesten en demonen op. Daar zijn:

de boze aardduivel *Yeteite*[1]);

de gevreesde *Kalompasa*;

Tukatschiyaka;

Yagaruwayaka;

Möraraku;

de Woud- of Berggeest *Ulamineaka*;

de Geest van 't Noorden *Haniaka*;

de Geest van de Zee *Wongoaleaku*;

de Moordenaarsgeest *Yoamolakemana* (deze geest was vroeger een moordenaar);

Lachuwakipa, de schutsvrouw van het Kinafeest.

Tulöraiaka, *Kineakulun*, *Asapakáiaka*, de geest van de zuidelike hemel[2]).

---

1) Koppers, blz. 77.

2) Deze namen komen successievelik voor in de beschrijving van het Kinafeest.

Al deze demonen en nog meerdere worden door mannen voorgesteld bij het Kina-feest. Koppers en Gusinde schijnen aan deze plechtigheid weinig waarde te hechten. Ze zou voornamelik dienen om vrouwen bang te maken en van de Ona's zijn overgenomen [1]).

Het Tschiechaus, de eigenlike initiatie-plechtigheid, slaat Koppers veel hoger aan.

Doch dit kan geen reden zijn, om bij de bespreking van het „Eingottglauben" der Yagans over deze demonen met geen woord te reppen!

Ten eerste geloven (of geloofden) de vrouwen in de vele bovennatuurlike wezens. Ten twede is het onwaarschijnlik, dat de mannen niet in ze geloven, al weten zij dan, dat de optredende geesten verklede mannen zijn.

En zelfs al zouden we alle Kina-geesten als sprookjesachtige wezens moeten beschouwen, waarin nooit werkelik geloofd werd, dan bleef nog over het geloof in de vreeselike aard-duivel *Yeteite*, die in de Tschiechaus plechtigheid een belangrijke rol speelt [2]), terwijl bij het begin van de plechtigheid de boze geesten worden verdreven [3]).

Nu bestaat er natuurlik ruimte voor de opvatting, dat van een monotheïsme in wording mag worden gesproken, wanneer op één na alle geesten een zodanig inferieure positie innemen, dat het éne hoge Wezen er hoog boven uit steekt.

We dienen dus te onderzoeken of dit bij de Yagans het geval is.

Ik citeer:

„Daß als eigentliche Schutzfrau des Kinaspieles die Lachuwakipa gilt, steht außer allem Zweifel. Wie man das zu deuten hat, wissen unsere Interpreten nicht klar zu sagen....

Aber wenn auch die Lachuwakipa als Herrin dieses Hauses anzusehen sei, so bleibe selbstverständlich, der große Watauinewa auch für Kina die letzte und höchste Instanz. Denn er ist ja der monauanakin, d. h. der höchste von allen" [4]).

Wie Chris (een der Yagans) erklärt, hat es seinen besonderen Grund, daß der Jugend im Tschiechaus immer wieder mit dem Obersten der Teufel, dem Yeteite, gedroht wird. Alles Übel komme letzten Endes gewiß von dem großen Watauinewa her. Auch die Strafen, welche Yeteite über Langschläfer, Verächter der alten Leute usw. sende, könne er nur zur Ausführung bringen, wenn Watauinewa es zulasse. Denn dieser ist doch immer der monauanakin, d. h. der Höchste von allen. Aber im Tschiechaus spreche man der Jugend wenig von Watauinewa, da er doch eigentlich gut sei. Man rede vielmehr immer

---

[1]) Koppers, blz. 188 e. v.
[2]) blz. 58 en 65.
[3]) blz. 56.
[4]) blz. 129.

wieder vom bösen Yeteite, weil das mehr Eindruck auf die Jugend mache und so wirksamer sei [1]).

„Den Mädchen wird besonders folgendes noch eingeschärft: „Du mußt morgens immer früh bei der Hand sein, Watauinewa sieht auf dich, Faulpelz! Watauinewa wird dich strafen, wird dich früh sterben lassen, wenn du eine faule Langschläferin bist" [2]).

„Denn der da oben (Watauinewa) sieht dich ja doch, und er wird dich strafen, vor allem strafen mit einem frühen Tode. Und straft er nicht gleich dich, so wird er dir doch die Kinder sterben lassen" [3]).

„Nach wie vor wird ihnen gedroht, daß Yeteite sie holt, d. h. sie früh sterben macht, wenn sie Uneingeweihten verraten, was im Tschiechaus vorgeht, oder wenn sie nicht treu befolgen, was ihnen beigebracht wird" [4]).

„Den Männern geht es schlecht, der große *Tanowa* (ein anderer Name für Yeteite, den obersten der Teufel) hat sich gegen sie erhoben, und nun schickt er seine Geister zur Drangsalierung des Yaganvolkes" [5]).

In demselben Sinn (als het woord Kalaiechon) kommt hin und wieder auch das Wort Tanowa in Betracht (voor Watauinewa). Es bezeichnet einerseits den obersten der bösen Geister, der im Kina vor allem seine große Rolle spielt. Aber anderseits hat es auch den Sinn von „ein guter alter Gentleman."
Wie mir Pastor J. Laurence [6]) erzählte, war auch er im Laufe der letzten Jahre nicht selten mit diesem Titel von den Yagan schon beehrt worden [7]).

„Watauinewa ist der höchste und größte Kospick [8]).

Als Gusinde in 't Tschiechaushuis valt, moet hij voor Mašemikens gaan zitten. Deze „fängt an, ihm den Köšpik (Seele) zurückzurufen" [9]).

Uit deze citaten blijkt:

1ste. Dat Watauinewa ook één der zeer vele Köšpiks is, zij 't dan de hoogste.

2de. Dat er geen duidelik onderscheid is tussen geesten (demonen) en zielen, blijkende uit de aanduiding met dezelfde naam en ook hieruit, dat van een der demonen verklaard wordt, dat hij vroeger een moordenaar (dus een mens) was.

3de. Dat de titel Tanowa zowel voor Yeteite als voor Watauinewa gebruikt wordt.

4de. Dat de Yagans geen voorkeur tonen bij 't verantwoordelik stellen van Yeteite en Watauinewa voor de dood der mensen bij 't niet opvolgen der voorschriften.

---

1) blz. 77. 2) blz. 194. 3) blz. 95.
4) blz. 65. 5) blz. 106.
6) Koppers schrijft overal Laurence, de spelling is echter Lawrence.
7) blz. 152. 8) blz. 152. 9) blz. 83.

Ik konkludeer, dat alleen met voorbijzien van deze feiten van monotheïsme kan worden gesproken. Waar zelfs zulke religies als die der oude Perzen en Egyptenaren niet als monotheïsties plegen te worden aangeduid[1], mag het de grootste verwondering baren, dat Koppers zich dit voor de Yagans durft veroorloven. Vergelijken we met wat bovengenoemde ethnografen gevonden hebben, dan treft 't, dat niet één enkele naam van geesten overeenstemt. Noch Gopoff, noch Aiapakal, noch Hoakil vindt men bij Koppers terug.

Slechts de naam cushpik treft men bij alle. Het aantal van deze schijnt legio te zijn, daar we steeds maar weer andere namen vinden. Als Gopoff, Yeteite en Watauinewa niet dezelfde zijn, blijken vele geesten de dood der Yagans te kunnen veroorzaken.

Is Watauinewa de opperste van de groep der demonen, die bij 't Kinafeest verschijnt, dan verkeert hij in een gezelschap, dat fnuikend is voor zijn positie als god. Hoe we ons de wereld der bovennatuurlike wezens van de Yagans te denken hebben, is, o. a. door het gebrek aan objectiviteit der beide onderzoekers, niet duidelik geworden.

Zo zijn klaarblijkelik de citaten van de blz. 95—65 -106—152 in Koppers' boek antwoorden op suggestieve vragen van de beide blanken omtrent de geringe rol van Watauinewa.

Misschien zou er uit de laatste van deze groep Vuurlanders nog iets voor de ethnologie te putten geweest zijn, als de vooringenomenheid der reizigers voor een primitief monotheïsme het beeld niet verwrongen had.

Wellicht komen Watauinewa en Yeteite genoeg boven de andere geesten of demonen uit om van een zeker dualisme te kunnen spreken. Maar dan zou toch moeilik van een „Dio maligno" en een „Dio benevolo" kunnen worden gesproken in aansluiting bij Capt. Bove.

Want dat Watauinewa allerminst een Dio benevolo is, zal blijken uit volgende citaten, ondanks de schone titels, die Koppers van hem heeft verzameld. Anderzijds is Yeteite zo goed de wachter der moraal als Watauinewa.

E. De hoogheid van Watauinewa.

Watauinewa betekent: der Uralte, der Ewige.

Men vindt er dezelfde wortel in als in *Watuwa* – alte Erzählung, alte Geschichte.

---

1) C. von Orelli, Algemeine Religionsgeschichte, 1899, blz. 151 en 560.

Andere namen zijn *Hitapuan* = Vater von mir, also mein Vater. *Hauiman* betekent 't zelfde, maar meestal menselike vader. Hitapuan zegt meer: Vater da Oben.

Andere namen zijn nog:

Monauanakin = de allerhoogste (hoger ook dan alle geesten).

Abaïlakin = Almächtige.

Haiemhulu-Haiemhulu-Abaïlakin = der überaus, der ganz Mächtige.

Kalaïechon = der gute Alte dort oben.

Watauinewa-esaku — Watauinewa der Felsenharte. „So wird er benannt besonders mit Rücksicht darauf, daß er oft unbarmherzig die lieben Angehörigen sterben läßt."

Watauinewa-sef = der Uralte im Himmel droben[1]).

Hier eindigt de door Koppers opgesomde lijst van titels, aan Watauinewa toegekend. Volledigheidshalve is het goed, ze aan te vullen met benamingen, die men elders in het boek vindt. Daar wordt Watauinewa genoemd: „de moordenaar in de hemel"[2]).

Op de titel Tanowa, ook toekomend aan Yeteite en de heer Lawrence, is boven reeds gewezen.

Kritiek.

1ste. Als watuwa = alte Geschichte, dezelfde wortel heeft als Watauinewa, betekent het laatste hoogstens der Uralte, maar niet der Ewige. Het woord eeuwig is een aandikking door Koppers van Watauinewa's verhevenheid.

2de. Als Haiemhulu-Haiemhulu Abaïlakin betekent: der überaus, der ganz Mächtige, kan Abaïlakin niet vertaald worden door de almachtige. Want het begrip almachtig is absoluut en laat een versterking niet toe. Ook hier dus kleuring der feiten.

3de. Dat de Yagans Watauinewa zijn onbarmhartigheid verwijten door hem „de rotsharde" te noemen, is nog vrij betamelik. Doch wat te zeggen van de betiteling „moordenaar in de hemel" die een Yagan gebruikt in een zgn. gebed, dat beneden zal worden geciteerd? Ze is waard om genoemd te worden naast Kalaïechon, „de goede oude daar boven". Gekombineerd zou het worden: de goede oude moordenaar daar boven. Maar Koppers kombineert niet! Zelfs wordt de naam van moordenaar niet vermeld bij de andere uitdrukkingen, die hij in het washuis en elders na lang aandringen kon verzamelen. Doch om de verhevenheid van de

---

1) Koppers blz. 144. 2) blz. 150.

Yaganse godheid naar waarde te schatten, is het nodig, al zijn titels bijeen te brengen.

En dan blijken deze, ook van de aandikkingen ontdaan, zonderlinge tegenstrijdigheden te bevatten, welker poging tot oplossing Koppers en Gusinde hebben verzuimd te ondernemen. Het moet toch iedere ethnoloog bevreemden, als hij een „god" nu eens hoort aanspreken als „mijn vader", dan weer als „moordenaar" en ieder, die als objectief vorser de waarheid zoekt te benaderen, zou zich in zo'n geval afvragen, of hij zich niet vergiste, of door de inboorlingen om de tuin geleid werd. In plaats daarvan begint Koppers zijn volgende hoofdstuk met de titel: „Wie die Yagan sprechen und beten zum hohen Herrn da Oben," welke laatste uitdrukking alweer een vrije omzetting is van de boven vermelde, waarbij ze niet voorkomt.

Doch de ethnologie zal 't niet aanvaarden, dat de rotsharde moordenaar in de hemel, de hoogste en grootste Košpik, die op dezelfde wijze wordt aangesproken als de opperste der boze geesten, als de „hoge Heer der Yagans" wordt erkend.

F. Het contact der Yagans met Watauinewa.

De Yagans bidden ook tot Watauinewa.

Zestig gebeden hebben Koppers en Gusinde verzameld. Koppers onderscheidt:

1. Klagegebete.
2. Bittgebete.
3. Dankgebete.
4. Aussprüche neutraler Natur d. h. Redeweisen, welche die Oberherrlichkeit und Macht Watauinewa's zum Ausdruck bringen [1].

Klagegebete.

"Ah darum also schenkte der von oben mir in freundlicher Weise das Kind, um es selbst mir wieder wegzunehmen.

Ah, so also hat mir mein Vater das Kind heimlich wieder weggenomen.

O! weh, der da oben ließ sterben alle meine alten Tschiechaus-Genossen.

„Wegen des Unglückes, das mir der von oben gesandt hat, trauern und weinen ständig alle meine Anverwandten."

Een weduwe roept opgewonden:

„Er selber soll dann heruntersteigen und mich heiraten!" (beteken volgens Koppers: für mich sorgen).

Die Frau fordert ihren Mann auf: „Du bist stark, ich bin schwach. Töte du alle Vögel und Tiere draußen, denn sie gehören ja ihm (Watauinewa). Tue ihm so dasselbe, was er mir getan.

[1]) blz. 146.

„Wo könnte ich doch einmal Watauinewa sehen und mit ihm sprechen [1]).
„Ja, Abschied nehmen für immer, wenn es Watauinewa mittlerweile gefällt, einen von uns sterben zu lassen."

Bittgebete [2]).

„Wohlan, mein Vater, sei uns heute gnädig!"
„Mein Vater, gutes Wetter laß mich sehen!"
Eine Art Abendgebet:
„Wohlan denn, möge uns alle der Vater einen guten neuen Tag sehen lassen."
„Möge der Vater da oben uns morgen allen gnädig sein."

Dankgebete [3]).

Dank mein Vater.
Dank du guter Alter.
Dank dir mein Vater, du bist uns heute gütig gewesen.

Kritiek.

Onder de „Klagegebete" komt niet één enkele uitdrukking voor, die men met enig goed recht een gebed kan noemen. Ze zijn alle klachten over het verraad en de wreedheid van de opperste der košpiks en uitroepen, die van het wraakgevoel der Yagans getuigen tegenover de „hoge Heer daar boven".

De „Bitt- en Dankgebete" zien er beter uit, wat trouwens niet anders te verwachten was. Ondanks de rancune tegen Watauinewa verwachten ze dus soms ook goeds van hem en zijn hem dankbaar. Zoals bijna alle volkjes van lage en minder lage kultuur zich richten tot zielen en geesten en hun uit dankbaarheid offers brengen, zonder dat dit ooit een ethnoloog tot sentimentele ontboezemingen bracht.

Merkwaardig is, dat de naam Watauinewa in bijna geen der „gebeden" voorkomt. En in 't geheel niet de schone uitdrukking: „Allerhoogste, Almachtige, „der überaus, der ganz Mächtige." Alleen „Kalaïechon, der gute Alte dort oben" [4]) kan men vinden.

Wanneer gebruikten de Yagans die uitdrukkingen dan eigenlik? In mythen, en dit schijnt Koppers heel gewichtig te vinden [5]), komt Watauinewa in 't geheel niet voor, dus ook de verheven namen niet.

't Blijft dan een raadsel, hoe en wanneer ze die namen bezigen. Op welke wijze Koppers deze „Gebete und Sprüche" verzameld heeft, blijkt maar een enkele keer. Onmogelik is, dat

---

1) blz. 147 e. v. 2) blz. 147 en 148. 3) blz. 147.
4) blz. 144 en 148. 5) blz. 152 en 153.

hij in een tijdsverloop van ± vijf weken [1], ze alle optekende, terwijl ze door de betrokkenen geuit werden. De meeste moeten door anderen zijn gereproduceerd. Eénmaal, als de reizigers met een aantal Vuurlanders op 't water door een storm worden overvallen, schijnen ze een gebed te hebben „waargenomen":

„Besorgt schaut immer wieder meine Patin, ihre Schöpfarbeit für einen Moment unterbrechend, hin zu den Unheil kündenden Gebilden. Und deutlich sehen wir's ihr an, daß sie zum hohen Herrn da oben betet:

Uchaia mötawaku, hitapuan, tökamatu, anen!
Bitte, sei gnädig, mein Vater, nimm (rette) das Boot!

Einige Tage zuvor waren wir über dieses Gebet gerade von ihr und ihrem Gatte des näheren belehrt worden [2]).

Als deze „Belehrung" niet had plaats gehad, zou Koppers misschien minder gemakkelik hebben „gezien", dat de vrouw bad. Horen lijkt altijd nauwkeuriger. Dat de wijze, waarop de gebeden verkregen zijn, de waarde ervan sterk vermindert, zal blijken bij de bespreking der oorspronkelikheid van het Yagans geloof.

Maar al nemen we de oorspronkelikheid geheel aan, dan nog is er niets in het contact van de Yagans met hun bovennatuurlike wezens, Watauinewa ingesloten, dat zich van de toestanden bij andere volken onderscheidt. Tenzij het de poespas mocht zijn, die we vinden in het volgende „gebed".

„. . . Uns bleibt dann ein Gebiet, wo wir ruhig den Winter verbringen können. Wenn nur nicht der „Mörder im Himmel" (Watauinewa) herunter kommt um uns zu töten. Dank dem Watauinewa, daß wir hier noch weiter aufwachen (leben) werden. Watauinewa wird hier noch weiter uns hüten und beschützen, wie in diesen Tagen so auch in Zukunft. Auch diese beiden Weißen [3]), wird er beschützen, er unser Vater. Dank mein Vater, Dank mein Vater!" [4]).

G. De oorspronkelikheid van het Yagansgeloof.

Zoals reeds gebleken is geeft Koppers hoog op van zijn ontdekkingen „die bis dahin allen Weißen wie ein mit sieben Siegeln verschlossenes Buch geblieben war" [5]).

Voor de vraag naar de oorspronkelikheid is van groot gewicht

---

[1]) 29 Jan. ontdekken de reizigers voor 't eerst Watauinewa. Van 1—15 Febr. zijn ze naar de Ona's geweest. 17 Maart vertrokken ze.

[2]) blz. 137. [3]) Koppers en Gusinde. [4]) blz. 150. [5]) blz. 141.

de vraag, van wie Koppers zijn inlichtingen kreeg. En dan blijkt, dat de hoofdpersoon daarbij was Signora Lawrence, volbloed Yaganvrouw en gehuwd met de zoon van de missionaris, welke laatste 53 jaar in Vuurland gewoond en gewerkt heeft. Een vrouw dus waarvan we kunnen verwachten, dat ze doortrokken is met christelike begrippen, gedrenkt in bijbelse uitdrukkingen. Is het denkbeeld op zichzelf reeds absurd, oorspronkelik geloof te willen opdelven onder de schamele resten van een bijna uitgestorven stam, waarin sedert drie kwart eeuw de zending gewerkt heeft, naief mag men de ethnograaf noemen, die de mededelingen van de schoondochter van de missionaris klakkeloos aanvaardt als bevattende het oergeloof van de Yagans.

De andere Yagans legden op den duur ook hun schuchterheid af en gaven inlichtingen omtrent Watauinewa. Zie hoe Koppers dit verklaart: „Das kam daher, daß sie bemerkten, wie auch wir es mit dem Hohen Herrn da oben wirklich ernst meinten und nicht lachten un spotteten über Gott und Religion, so wie sie es bei so manchen Weißen (sogenannten Christen!) beobachtet hatten" [1]).

Nu zullen toch zeker Lawrence en zijn familie niet hebben gespot over God en godsdienst. Maar bovendien vraagt men zich af, hoe die zogenaamde Christenen hebben kunnen spotten met iets, dat toch alle blanken een „met zeven zegelen gesloten boek" gebleven was (zie boven). Niemand had immers ooit iets van Watauinewa gehoord!

Niemand, ook niet de Engelse missionaris, die 53 jaar zijn ambtsbezigheden onder de Yagans verrichtte.

Een werkelike vorser zou dit alles zeer wantrouwig hebben moeten stemmen. Doch wantrouwen in de oorspronkelikheid der voorstellingen schijnt zelfs geen ogenblik bij deze onderzoeker te zijn opgekomen.

De vreugde over de ontdekking en de sentimentaliteit waarvan het boek doortrokken is, doen achterdocht rijzen omtrent de vraag in hoeverre de schrijver zich heeft weten te onthouden van suggestie op deze eenvoudige mensen bij 't instellen van zijn onderzoek. Van Signora Lawrence hebben de onderzoekers ook de eerste „gebeden" vernomen. Of hij de overige van haar of van anderen heeft, blijkt niet.

De vraag doet zich nu voor, of de gebeden, met name die, waarin „mijn vader" schering en inslag is, niet het produkt zijn van een verwarrende vermenging van oude Vuurlandse met Europese

---

[1]) blz. 145.

Godsvoorstellingen. De naieve wijze waarop Koppers de onderstelling van ontlening tracht te ontzenuwen, is kenmerkend voor 't hele boek.

„Wir fragten zunächst die Leute selber: „Woher habt ihr das, war euch das früher schon eigen oder wurde es von der christlichen Mission übernommen?" Die Frage fand stets dieselbe Beantwortung: „Das haben wir nicht erst von der Mission gelernt, sondern immer schon gehabt" [1]).

Elke ethnograaf van 't vak weet toch, dat het als een voorschrift geldt, niet zulke geleerde vragen te stellen, ja, dat in 't algemeen zoveel mogelik direkte vragen moeten worden vermeden en hij moet trachten de inlanders te betrappen op de feiten, die hij wil waarnemen. Elke fotograaf weet, dat hij slechts een natuurlike kiek verkrijgt, wanneer de objecten niet weten, dat ze „genomen" worden. Nauweliks bemerken ze het of ze nemen een pose aan.

De waarde van het antwoord op de vraag van Koppers omtrent de oorspronkelikheid van de religieuze voorstellingen wordt goed belicht door het volgende:

Een Hollander deed voor zaken een reis in Amerika. Toen hij met een Amerikaanse handelsvriend voorbij een obelisk kwam, die ergens was opgericht, maakte hij de opmerking: heeft men hier ook Egypte geïmiteerd? Waarop de Amerikaan in zijn nationale trots gekwetst, antwoordde: Egypte geïmiteerd? 't Is „quite american".

Wanneer een lid der moderne maatschappij zo goed op de hoogte is van de herkomst der kultuurgoederen, wat zal men dan zeggen van de uitspraak dezer Yagan-mensen?

Hierbij dient men in het oog te houden:

1ste. dat Koppers' zucht om High God's te ontdekken ongewilde suggestie op de eenvoudige lieden in deze niet slechts niet uitsluit, maar zelfs waarschijnlik maakt.

2de. dat 't geloof in Watauinewa heel goed oorspronkelik kan zijn en een aantal tans aan hem toegekende eigenschappen toch overgenomen van de Missie. Als men die mogelikheid in 't oog houdt, mag de vraag, aan de inboorlingen gesteld, in hoge mate absurd genoemd worden; onmogelik kan worden ondersteld, dat ze zich van de vermenging der voorstellingen bewust geweest zouden zijn.

Meent Pater Koppers niet, dat het zijn plicht was, dergelijke mogelikheden te opperen? Hij is toch niet de eerste de beste

---

[1]) blz. 154.

globe-trotter, die en passant wat ethnografiese nieuwtjes de wereld inzendt, maar een ethnologies opgeleid man.

We mogen het hem als een grove fout aanrekenen, dat dergelijke supposities niet door hem zelf gesteld worden en hij zich tevreden gevoelt met kinderachtige bewijsvoeringen als de getuigenis der Yagans, dat hun Watauinewa-geloof oorspronkelik is.

De vreugde over de vervulling van zijn *wens*, een schoon primitief geloof te ontdekken, kan hem niet als verontschuldiging dienen. Immers, deze vooringenomenheid maakte hem bij voorbaat als ethnograaf verdacht.

Echter, er wordt nog een ander argument aangevoerd. Koppers ging met zijn ontdekking naar Lawrence, de Engelse missionaris. „Er zeigte sich ob unserer unerwarteten Funde zunächst nicht wenig bestürzt und meinte: „Dreiundfünfzig Jahre bin ich jetzt hier und habe dergleichen nie gehört" [1]). Koppers wijst op de mogelikheid van ontlening en zegt: „Bitte prüfen wir zusammen, Sie sind ja der Yagansprache mächtig, sowohl die Namen des höchsten Wesens als auch die Sprüche, mit denen die Leute sich an dasselbe wenden."

Mit der ihm eigenen Liebenswürdigkeit willfahrte J. Lawrence sofort — und ähnlich später immer wieder, wenn ich ihn darum ersuchte — dieser Bitte.

Das Ergebnis der ersten Überprüfung war gleich, daß J. Lawrence erklärte: „Weder Namen noch die Gebetsformeln verraten in irgendeiner Hinsicht die Entlehnung aus einer christlichen Sprache. Alles macht einen durchaus ursprünglichen und echten Eindruck. Gewiß folgte J. Lawrence der richtigen Empfindung, daß dann, wenn die Begriffe auf die Missionare oder sonst auf europäisch-christlichen Einfluß zurück gingen, natürlich auch die Bezeichnungen dieselbe Herkunft verraten wurden. Aber das war in keinem Falle so. Im Gegenteil, der alte Herr fand bald heraus, daß zumal in den Gebeten und Sprüchen Wörter und Redewendungen vorkämen, wie sie in der tagtäglichen Umgangssprache nicht mehr im Gebrauche waren" [2]).

Dit lange citaat moest aangehaald worden, om de situatie geheel weer te geven. De „bestürzte" heer Lawrence verklaart, dat noch de namen, noch de gebedsvormen ontlening verraden. Het klinkt heel beslist, doch op de keper beschouwd, wat betekent deze uitspraak?

Dat Watauinewa een Yagans woord is, daaraan zal wel

---

[1]) blz. 154. [2]) blz. 154.

niemand twijfelen. Het gaat dus om de andere namen, die tevens een uitspraak zouden inhouden omtrent Watauinewa's eigenschappen, en om de gebeden en zegswijzen.

We hebben reeds gezien, dat de betekenis, die Koppers aan de namen hecht, sterk overdreven is; dat de „Klagegebete" die de helft van alle verzamelde uitmaken, van een wraakgevoel tegen het hoogste Wezen getuigen, dat gelukkig aan het Christendom vreemd is; dat de andere gebeden elementen van afhankelikheid en dankbaarheid bevatten, die we in bijna alle religies vinden; dat er dus niets sensationeels in het gevondene steekt, ook als we volkomen oorspronkelikheid aannemen. Met dat al blijft vermenging met christelike voorstellingen zeer waarschijnlik.

De invloed van de heer Lawrence zou dan toch wel ondenkbaar gering moeten geweest zijn, zo de religieuze voorstellingen van zijn schoondochter absoluut onberoerd zouden zijn gebleven.

En dat de oorspronkelikheid bewezen wordt door de verklaringen van de heer Lawrence, zal geen krities ethnoloog aannemen.

Dat de „gebeden" geen sporen vertonen van een „christliche Sprache" (om deze nieuwe onderscheiding van talen ook maar te gebruiken) is nog geen bewijs, dat b.v. de gewoonte, om de opperste der košpiks met „Vader" aan te spreken, niet ontleend is. Het bidden der zendelingen tot de Vader in den Hemel kan heel goed de Yagans bewogen hebben, Watauinewa met die naam aan te spreken, vooral wanneer ze hem goed willen stemmen.

Oorspronkelikheid is volstrekt niet uitgesloten, alleen ze kan niet worden bewezen door het feit, dat Yagan-woorden gebruikt worden. Ook willen we de ouderwetsheid van de spreuken en zegswijzen wel aannemen, al moeten we even glimlachen om de vermelding: „der alte Herr fand bald heraus, daß zumal in den Gebeten und Sprüchen Wörter und Redewendungen vorkamen, wie sie in der tagtäglichen Umgangssprache nicht mehr im Gebrauche waren." Koppers spreekt dan van „bereits veraltete sprachliche Formen und Wendungen" in de gebeden. Zou de mogelikheid uitgesloten zijn, dat Koppers en Gusinde, die de taal *niet* machtig waren, een enkele keer verkeerd verstonden en optekenden?

Ook de heer Lawrence zal toch wel geen studie van de *historie* der Yagantaal gemaakt hebben! En hij lijkt mij een zéér beleefd man.

Vergeten we tenslotte niet de getuigenissen van twee zonen van de oude Lawrence. De een zegt: „daß er hin und wieder den Namen Watauinewa leise und undeutlich wohl sprechen

gehört, aber sonst nichts Näheres von ihm erfahren habe" [1]).
De andere, „seit Jahren mit einer Vollblutyagan [2]) verheiratet, sagte gleich: „„Freilich, das habe ich schon lange gewußt; allerdings habe ich mich nie eingehender darum gekümmert.""

Moet deze getuigenis dienst doen, om de waarschijnlikheid van het Yagans monotheïsme een nieuwe stut te geven?

De ethnologie, hoewel methodies nog in de kinderschoenen staand, is toch zeker wel zóver gevorderd, dat ze zulk een argument glimlachend terzijde legt. Deze getuige had „das" reeds lang geweten. Dit „das" kan betekenen, dat de door Koppers gegeven hoge opvatting van Watauinewa hem goed bekend was, maar ook is 't mogelik, dat hij slechts de naam Watauinewa kende als van één der door de Yagans gevreesde geesten.

Konklusie.

Op grond van alle berichten der oudere ethnografen en van Koppers' krities beschouwde resultaten kan de konklusie niet anders zijn dan deze:

1. De Yagans hebben geen oorspronkelik monotheïsme, noch een religie, welke een tendens daarnaar toont.

2. Het wezen, dat Koppers de God der Yagans noemt, is in hun voorstelling zo weinig verheven, dat hij nauweliks een god mag worden geheten.

3. Waar de Yagans eerbied en dankbaarheid tegenover dit wezen tonen, worden deze aan de ene kant opgeheven door hun wraakzuchtige gevoelens te zijnen opzichte, aan de andere kant kunnen de mooie uitdrukkingen voorzover ze niet overdreven worden voorgesteld, beïnvloed zijn door de missie.

4. De taak, om uit een zo goed als uitgestorven volkje, waar de zending reeds meer dan zestig jaren werkt, de oorspronkelike religie op te graven, eist, zo hij al niet geheel onuitvoerbaar moet worden geacht, kritieser onderzoekers dan Koppers en Gusinde zich toonden.

5. Alleen door de gevonden feiten op suggestieve wijze te rangschikken en te verklaren, kon Koppers tot een Yagans monotheïsme geraken. Deze ethnografie is er één van de slechtste soort — omdat ze tendentieus is.

---

1) blz. 155.

2) Eén van de vrouwen die Koppers inlichtten.

H. Het hoogste wezen der Ona's.

Volledigheidshalve moet ik nog enige aandacht wijden aan de vierde reis van *P.* M. Gusinde naar Vuurland.

Vóór Gusinde met Pater Koppers naar de Yagans toog, had hij er reeds twee bezoeken gebracht, n.l. in 1919 en 1920, waarvan de resultaten gerapporteerd zijn in de „Publicationes del Museo de Etnologia y Antropologia de Chile" [1]).

Tijdens zijn twede bezoek maakte hij het Tschiechaus bij de Yagans mee en was dus stam-lid. *Ondanks deze inwijding had hij geen hoge god ontdekt.* Toen Koppers bij de derde reis er over sprak, dat het hem zou verbazen, als de Yagans niet in een hoge god geloofden, bleek hij over deze onderstelling zeer skepties gestemd en schreef het weinige, dat hij gevonden had over het zenden van een vloed door Watauienawa, toe aan christelike invloed [2]).

De derde reis schijnt echter zeer prikkelend gewerkt te hebben. Want op zijn vierde reis wist hij niet alleen monotheïsme bij de Ona's, maar ook bij de Alakaloefs vast te stellen. Het verslag van zijn ontdekkingen is te vinden in Anthropos XVIII en XIX (1923—1924), Heft 1, 2, 3, onder de titel *P. M. Gusinde's vierte Reise zum Feuerland-Stamm der Ona und seine erste Reise zum Stamm der Alakaluf.*

Dat men daar evenmin met oerkultuur te doen heeft als bij de Yagans, blijkt hieruit reeds, dat verscheidene Ona's op de farms werken als arbeiders. En nog duideliker komt het uit in het volgende citaat, ontleend aan het verhaal van Koppers' en Gusinde's vorige korte reis naar de Ona's:

„Mehrere alte Frauen weigerten sich ganz energisch vor den Apparat zu treten. Mit besonderer Entrüstung aber wiesen sie unsere Zumutung, sich mit der Capa (Guanacofell-Mantel) photografieren zu lassen, zurück. Sie seien keine Salvajes („Wilde") mehr. Die Capa hätten sie früher getragen, aber jetzt sei das vorüber. Wir sollten sie uns selber umhängen, wenn wir Lust dazu hätten, wie der nicht uninteressante Redeschwall weiter lautete" [3]).

Deze Ona's zijn er zich dus wel van bewust, dat de oude tijd voorbij is.

---

[1]) *P.* W. Koppers, Unter Feuerland-Indianern, blz. 4.
[2]) Zie boven blz. 145.
[3]) Koppers blz. 32.

Gusinde heeft tans drie maanden verblijf gehouden bij een groep, waarvan de leden niet, zooals de meeste Ona's, op de omliggende farms werken. Waarvan ze dan leefden, blijkt niet.

Vóór Gusinde's vierde reis was van de religie der Ona's volgens de bibliographie van Cooper, het volgende bekend:

Pater Beauvoir's herhaalde onderzoekingen betreffende een hoogste godheid leverden alleen negatieve antwoorden op [1]). En dit, hoewel Beauvoir allerminst afkerig schijnt van vergelijkingen met hogere godsdiensten. Cooper zegt tenminste: De Ona's van de missie gebruiken het inheemse woord Jhoŵn (medicijnman) voor God, maar weinigen zullen met Pater Beauvoir instemmen, waar hij verband zoekt met het Hebreeuwse Jehovah of Jaweh [2]).

Rousson en Willems kennen de Ona's een geloof toe in een geest Waliche of Walicha, waaraan de inboorlingen zowel goede als slechte dingen toeschrijven [3]):

Cooper zegt, dat deze onderzoekers weinig gelegenheid hadden, Ona-geloof te leren kennen; hij meent, dat Walicha van Patagoniese afkomst is.

Dr. Segers vermeldt evenals Lista een boze geest, die in het lichaam dringt en ziekte zendt; hij zendt ook wind, regen enz. [4]). Segers nam deel aan de expeditie van Lista in 1886—1887 (men verbleef ongeveer 3 maanden bij de Ona's) en was later drie jaar in Vuurland als scheepsdokter. Cooper zegt, dat Segers' publicatie een keerpunt vormde in de studie der Ona's en, hoewel later meer uitvoerig materiaal is verschenen, blijft dr. Segers' artikel een waardevolle oorspronkelike bron, speciaal voor de Ona-kultuur [5]).

Volgens Beauvoir, Dabbene [6]) en Cojazzi [7]) wordt in een aantal goede en slechte geesten zowel door mannen als vrouwen geloofd. Cojazzi's werk is gegrond op de berichten der Salesiese broeders, die sedert 1889 in Vuurland verblijven, op de studie van hun ethnografiese verzameling en op aantekeningen in manuscript van Prof. Tonelli, die zelf in Vuurland een onderzoek instelde [8]).

Volgens Cojazzi en Gallardo [9]) worden de doden gevreesd en onder hen vooral de toverdokters.

Gallardo bracht twee of meer bezoeken aan Vuurland en zijn werk wordt door Cooper geroemd [10]).

Zowel Gallardo als Beauvoir vermelden een mythe van de Ona's, volgens welke *Pimaukel,* de eerste man, alle dingen gemaakt heeft, tenminste planten en dieren [11]).

---

1) J. M. Beauvoir, Los Shelknam: Indigenas de la Tierra del Fuego, 1915, blz. 210, bij Cooper blz. 149.

2) Cooper, blz. 149.

3) Mission scientifique de M.M. Rousson et Willems à la Terre de Feu. Cooper blz. 149.

4) P. A. Segers, Habitos y costumbres de los indios Aonas 1891, bij Cooper blz. 149.

5) Cooper, blz. 125.

6) Verschillende volgens Cooper zeer waardevolle artikelen van 1909 en 1911.

7) A. Cojazzi; Gli Indii dell'arcipelago fueghino: Contributi al folk-lore e all'ethnografia dovuti alle missioni salesiane, Torino 1911.

8) Cooper, blz. 78.

9) C. R. Gallardo: Las Onas 1910. Bij Cooper blz. 149.

10) Cooper, blz. 91. 11) Cooper, blz. 162.

Tenslotte zegt Cooper nog, dat van verschillende natuurvoorwerpen, als bergen, zon, maan, sterren geloofd wordt, dat zij mensen geweest zijn; bergen vooral worden gevreesd en geëerbiedigd [1]).

Tot zover de berichten, door Cooper zorgvuldig bijeengelezen uit verschillende werken, wier auteurs over het algemeen op een vrij langdurige aanraking met de Ona's kunnen wijzen.

En allen blijken het erover eens te zijn, dat deze Vuurlanders geloven in *vele* bovennatuurlike wezens. De mogelikheid blijft natuurlik bestaan, dat één dier wezens een hogere plaats inneemt dan de andere, hoewel geen enkel bericht in die richting wijst. Dat er monotheïsme onder de Ona's zou bestaan, het is een gedachte, die zelfs niet kan opkomen bij de studie van de literatuur. Zwaar moet daarbij vooral wegen, dat de Salesiaanse zendelingen in al de jaren van hun werkzaamheid van een hoogste wezen, om van monotheïsme niet te spreken, geen spoor konden ontdekken, hoewel ze toch ongetwijfeld zulk een ontdekking met vreugde zouden hebben begroet.

Gusinde, wie het op zijn eerste reizen evenmin gelukte, slaagde er na het succes met Koppers bij de Yagans beter in. Op zijn volgende reis kwam alles keurig in orde. Ik geef hem zelf het woord:

„*Religion und Ethik*. Überraschend war es für mich, bei den Ona einen verhältnismäßig klaren, reinen Monotheïsmus feststellen zu müssen. Als ich gelegentlich mit meinen Gewährsmännern die Äußerungen ihrer Trauer beim Tode einer verwandten, lieben Person in aller Ausführlichkeit besprach, betonten sie mit Nachdruck, daß eben bei der erwähnten Gelegenheit ein jeder in lebhaften Wortwechsel trete mit *Temaukl*, weil er gerade und nur er allein den Tod der betreffenden Person veranlasse; denn er ist unumschränkter Herr über Leben und Tod, er ruft jeden ab von dieser Welt, wann und wo er will, selbst der größte „Doktor" kann gegen seine Macht nicht ankommen; aber im Bewußtsein der eigenen, gänzlichen Ohnmacht seiner Größe und Gewalt gegenüber, schelten sie ihn, machen ihm Vorwürfe, klagen ihm jetzt ihre große Trauer anläßlich des Todesfalles: dies alles, um ihr Herz etwas zu erleichtern.

Die mir so unerwartet gebotenen Anhaltspunkte führten mich dann glücklicherweise weiter bis zur vollständigen Klarlegung der religiösen Anschauungen der Ona. Es ließ sich feststellen, daß tatsächlich der Glaube an Temaukl, als den höchsten Herrn und Gebieter über alles Geschaffene, einschließlich der Menschen, bei diesem Volke allgemeine Verbreitung hat, wenn auch dieser Glauben heutigentags nicht mehr mit solcher Lebhaftigkeit hervortritt, wie wir dies bei den Yagan nachgewiesen haben, und anderseits nicht mehr so klar und deutlich die Überzeugung der jüngeren Personen beherrscht, welch letztere nun in fast ständiger Berührung mit den Weißen leben, außerdem eine normale Erziehung und ausführliche Unterweisung, wie sie in alter, ruhiger

[1]) Cooper, blz. 149.

Zeit der Jugend zuteil wurden, nicht mehr erhalten haben. Aber gerade die wenigen Alten, unter diesen dann wieder jene, welche kaum irgendeine Beziehung hatten zur katholischen Mission der Salesianer, haben mir die ausführlichsten Daten geliefert, weil sie am besten orientiert waren, und immer sprachen sie mit lebhafter Überzeugung und tiefem Ernst von ihren religiösen Anschauungen. Die alten Personen waren daher auch meine wichtigsten Gewährsmänner. Früher hatten bereits zwei Autoren: Beauvoir und Gallardo, den Pimaukl als ersten Menschen, der alle Dinge gemacht habe, erwähnt; die bezüglichen Nachrichten dieser Forscher sind als ungenau zu betrachten.

Zusammenfassend haben unsere Ona folgende Anschauung von ihrem höchsten Wesen. Sein Name ist Temaukl; es ist dies ein Eigenname, immer hat er diesen Namen getragen, man weiß nicht, wer ihm denselben zuerst gegeben, und ob er eine besondere Bedeutung hat. Temaukl hält sich zumeist auf über dem Firmament, doch ist er allgegenwärtig, weil an jeder Stelle; vor ihm kann niemand sich verbergen, denn er sieht alle und alles, er hört genau, was jeder spricht, ja, er kennt selbst eines jeden Gedanken und Absichten. Er ist ein wirklicher Geist (kašpi), hat also keinen Körper; deshalb ißt und trinkt er nicht, obwohl man anderseits nicht weiß, auf welche Art ein Geist sich erhalten kann, ohne Nahrung zu nehmen, wie solche ja nötig ist zur Erhaltung des körperlichen Wohlseins; auch schläft er nicht. Temaukl ist lange schon vor allen Dingen und Menschen dagewesen; denn er selbst hat ja die erste Welt, die noch klein war, mit dem damals noch niedrigen Himmel gemacht; darnach gab er dem *Kenos*, dem eigentlichen ersten Menschen, den Auftrag, den Himmel höher zu heben auf die Entfernung, in welcher das Firmament heute steht, und außerdem die Erde weiter auszugestalten, später kamen dann erst die anderen Menschen. Daher ist und bleibt Temaukl auch Herr und Gebieter über alle Menschen und Dinge; denn alles gehört ja ihm; so ruft er beispielweise auch durch den Tod irgendeine Person ab, wann und wo und wie er will, niemand kann gegen seine Macht und sein Tun ankommen. Er selbst hat alle geltenden Vorschriften, Bestimmungen und guten Gewohnheiten, also das gesamte Sittengesetz, aufgestellt und die Menschen zur treuen Beobachtung verpflichtet; er wacht deshalb genau darüber, daß jeder den Weg des Guten geht und keine Entgleisungen sich zuschulden kommen läßt; wer aber dennoch Fehler begeht, wird von ihm bestraft, früher oder später, meistens durch schwere Krankheit und zeitigen Tod; doch wer seine Vorschriften treu beachtet, demgegenüber zeigt er sich gütig und wohlgesinnt. Deshalb bemüht sich jeder, das Sittengesetz gewissenhaft einzuhalten; eben, weil Temaukl es so will und darüber wacht; nur mit Furcht und Scheu denken sie an ihn; seltener sprechen sie von ihm, es sei denn anläßlich irgendeines Todesfalles; dann nämlich zetern sie mit ihm und höchst erzürnt machen sie ihm Vorwürfe mehrere Tagen hindurch.

Die Art und Weise, ihn zu verehren und günstig zu stimmen, besteht einzig darin, treu und gewissenhaft seine Gesetze zu erfüllen; Opfer im eigentlichen Sinne oder Kultakte kennt der Ona nicht. Beim Tode eines Menschen trennt sich dessen Seele oder Geist (kašpi) vom Leibe; erstere geht sofort hinauf zu Temaukl, doch weiß man nichts über das Schicksal jener Seele dort oben.

Anzufügen ist noch, daß in all den eben erwähnten Einzelheiten die heranwachsende Jugend ständig und eindringlich unterwiesen wird, hauptsächlich seitens der eigenen Eltern oder des Familienältesten innerhalb des Kreises der Familie, doch auch im *klokéten*, soweit die Burschen in Frage kommen.

Der allgemein verbreitete, überzeugte monotheistische Gottesglaube, und im engsten Zusammenhang damit die gesamte Ethik innerhalb der Ona, mit

Einschluß der Háus-Gruppe — um dies hier gleichfalls zu erwähnen — kann nun als unzweifelhafte Tatsache registriert werden. Im Interesse der Sache sei daran erinnert, daß es auch den lange unter den Ona tätigen Salesianer-Missionaren nich gelungen war, diese ebenso interessanten als bedeutungsvollen ursprünglichen religiösen Verhältnisse ihrer Pflegebefohlenen ans Licht zu stellen" [1]).

De berichten van Beauvoir en Gallardo, die onafhankelik van elkaar Pimaukl, de eerste mens, als maker van alle dingen noemen, moeten dus als „ungenau" worden beschouwd. Op welke grond is allerminst duidelik. De namen Pimaukl en Temaukl verschillen niet zoveel van elkaar, dat ze niet als variaties zouden kunnen voorkomen bij verschillende afdelingen der Ona's. En als Beauvoir en Gallardo vonden, dat de eerste mens de maker van alle dingen was, dan heeft dat in zich zelf niets onwaarschijnliks. Ook de Australiese „scheppers" worden herhaaldelik als de eerste mens beschouwd. En uit Gusinde's voorstelling blijkt niet, dat Temaukl als een geheel ander wezen gezien wordt. Integendeel: „Temaukl ist lange schon vor allen Dingen und Menschen dagewesen; denn er selbst hat ja die erste Welt die noch klein war, mit dem damals noch niedrigen Himmel gemacht; darnach gab er dem Kenos, dem *eigentlichen* [2]) ersten Menschen, den Auftrag, den Himmel höher zu heben", enz.

Het is een gelukkig feit, dat tendentieuze ethnografie zich zelf verraadt. We hebben dit bij Koppers' boek gezien; ook hier komt de werkelike voorstelling der Ona's om de hoek kijken.

De Ona's zijn aan het woord in het geciteerde stuk én Gusinde. Hij vlecht door de voorstellingen der inboorlingen zijn gevolgtrekkingen heen, die men, ondanks de schrijver, hier duidelik waarneemt. Wat zou de uitdrukking: »Kenos, der „eigentliche" erste Mensch« hier betekenen, wanneer de Ona's Temaukl niet als eerste mens hadden opgegeven? Maar, denkt Gusinde, dat kan niet, want Temaukl heeft de eerste wereld en de hemel gemaakt, *dus* bestond hij lang vóór alle mensen en dingen en was niet de eerste mens. Laat de Ona's dus maar Temaukl de eerste mens noemen, de „eigenlike" eerste mens was Kenos.

Het is natuurlik volkomen geoorloofd, als Gusinde zulke gevolgtrekkingen wil maken: alleen in zijn ethnografiese berichten horen ze niet thuis en zijn ze verderfelik; temeer, wanneer ze aan kleinigheden als de genoemde moeten worden herkend.

---

1) Anthropos, band XVIII—XIX, 1923—1924, blz. 529/530.
2) Kursivering van mij.

Ik meen, dat de kritiese lezing van Gusinde's bericht waarschijnlik maakt, dat Temaukl (of Pimaukl) door de Ona's als eerste mens wordt beschouwd, waarmee Beauvoir's en Gallardo's opgaven dus worden bevestigd. Gusinde wenst Temaukl natuurlik niet als eerste mens te zien. Toch had de omstandigheid, dat ook de „eigenlike" eerste mens op het terrein van het bovennatuurlike komt door zijn opheffing van de hemel, de reiziger tot nadenken moeten stemmen.

Het verschil tussen een wezen, dat een lage hemel maakt en een ander, dat deze opheft tot de tegenwoordige hoogte, is waarlik zo groot niet!

Is dus de enige god, die Gusinde ontdekte, naar alle waarschijnlikheid in de voorstelling der Ona's de eerste mens, hij is tans een „werkelike geest" (kašpi). Kašpi is natuurlik hetzelfde woord als het Yaganse košpik, waarvan we gezien hebben, dat het gebruikt wordt zowel voor de ziel van een mens als voor alle geesten en demonen. Ook de Ona's blijken het woord voor mensenziel te gebruiken. Er zijn dus een menigte košpi's. Of er andere dan Temaukl zijn, die een eigennaam dragen, blijkt uit het gehele artikel niet. Gezien het grote aantal košpiks bij de Yagans, die zozeer in kultuur met de Ona's blijken overeen te stemmen, is het a priori zeer waarschijnlik, dat er meerdere zijn. Bovendien getuigen Beauvoir, Dabbene en Cojazzi, dat mannen en vrouwen meerdere geesten vrezen.

Laten we de waarschijnlikheid een oogenblik aan kant zetten en onderstellen, dat Temaukl de enige bij name gekende geest is, waarin de Ona's geloven. Zou er dan van monotheïsme mogen worden gesproken? Er zou geen bezwaar tegen zijn, indien het woord niet tevens een waardering inhield over de *kwaliteit* van de opvattingen. We hebben echter geleerd, bij het woord monotheïsme steeds aan een hoge opvatting te denken van de enige god: aan almacht, rechtvaardigheid, verhevenheid, ongenaakbaarheid. Waar bij het geloof in één geest deze eigenschappen niet aan hem worden toegekend, kan het gebruik van 't woord monotheïsme slechts verwarring stichten. Het haalt de hoge betekenis ervan naar beneden óf het legt in het geestengeloof opvattingen, die in werkelikheid ontbreken. Dit geloof monotheïsties te noemen is dan *tendentieus*.

Nu Temaukl! Uit het bovenstaand, in extenso overgenomen bericht, moeten we volgens Gusinde geloven, dat de Ona's in het bezit zijn van een „überzeugten monotheïstischen Gottesglauben". En wel een, dat geheel oorspronkelik is. Toch werkt er de Salesiaanse zending reeds sedert 1889. De jongere personen zijn

„in fast ständiger Berührung mit den Weißen". Gusinde meent, dat de oorspronkelikheid genoegzaam gewaarborgd is, doordat de oude lieden, die het minst in aanraking geweest waren met de missionarissen, hem het meest wisten te vertellen. Maar Gusinde kan natuurlik nauweliks weten, hoever die aanraking zich heeft uitgestrekt en vergeet er rekening mee te houden, dat zijn zegslieden toch niet afgezonderd van hun bekeerde stamgenoten leefden.

Daarom kan het wonen van Temaukl boven het firmament, zijn alomtegenwoordigheid, zijn alles zien en horen en 't weten van iemands gedachten, niet zonder meer worden aanvaard als oorspronkelik. Temeer niet, waar we ook hier weer het geluid van Gusinde beluisteren in plaats van dat der Ona's: „doch ist er allgegenwärtig, weil an jeder Stelle".

De „alomtegenwoordigheid" is natuurlik een verfraaiing door Gusinde van de Ona-uitdrukking „op iedere plaats zijn" (of komen).

En dit alles op vragen van Gusinde, die, hieraan kan toch niemand twijfelen, tans ook begerig was ééngodendom te ontdekken.

En welke geringe vermooiing is er nodig, om de eigenschappen van de meest grof-gedachte geest of demon op deze wijze te interpreteren. Wordt ook van een demon niet ondersteld, dat hij overal kan komen; kan niet de een hem in een bos en de ander hem bij het kamp ontmoeten op dezelfde tijd? Gewoonlik filisoferen primitieve mensen over dergelijke moeilikheden niet veel, maar als men ze vraagt: dus hij is overal?, dan zullen ze onmiddelik bereid zijn, dit te bevestigen.

De alwetendheid van een god, met de nodige nadruk verkondigd, geeft een hoog idee van die god; maar als men erbij verneemt, dat drie onderzoekers verklaren, dat de zielen der afgestorvenen weten, wat op aarde gebeurt, slaat men de alwetendheid minder hoog aan [1]).

Overigens is met de bovengenoemde eigenschappen de mogelikheid van ontlening aan christelike denkbeelden vrijwel uitgeput.

De enige aanraking, die de Ona's met hun „god" hebben, bestaat hierin, dat ze hem bij een sterfgeval dagenlang uitschelden!

Elke volkenkundige, wiens waarachtig doel het is, in de ziel van zijn studie-objecten door te dringen, zal dit merkwaardig

---

1) Cooper, blz. 151.

gebruik weerhouden, de aard van het bovennatuurlike wezen, dat zo over de hekel gehaald wordt, te hoog aan te slaan.

De konklusie, dat dit wezen de wachter der moraal zal zijn in de gedachtenwereld der Ona's, zou hij niet kunnen verwerpen, omdat ze niet bij hem zou opkomen. Toch zegt Gusinde: „er wacht genau darüber, daß jeder den Weg des Guten geht und keine Entgleisungen sich zuschulden kommen läßt; wer aber dennoch Fehler begeht, wird von ihm bestraft, früher oder später, meistens durch schwere Krankheit und zeitiger Tod; doch wer seine Vorschriften treu beobachtet, demgegenüber zeigt er sich gütig und wohlgesinnt".

Als deze Ona's dit werkelik gemeend hebben, en het niet maar gezegd, om hun gast, die hun zo rijkelik van levensmiddelen voorzag [1]), genoegen te doen, moet de zending in deze hoofden wel zeer verwarrend hebben gewerkt! Gusinde echter schijnt van deze onverzoenlike tegenstrijdigheden niets te bemerken. Met dezelfde sentimentaliteit als waarvan Koppers blijk geeft, zegt hij, dat de scheldpartij dient „um ihr Herz etwas zu erleichteren".

Nog zij gewezen op Gusinde's bericht, dat „alle Vorschriften, Bestimmungen und guten Gewohnheiten, also das gesamte Sittengesetz", door Temaukl zijn opgesteld. Natuurlik hoort hierbij ook het Klokéten (= het Kinafeest bij de Yagans) waarin de jeugd trouwens over Temaukl onderricht wordt. Gelijk bij het Kina treden tal van als demonen vermomde mannen op, om de vrouwen en kinderen te verschrikken.

„Die Weiber ihrerseits leben und halten sich in der festen Überzeugung daß jene maskierten Männer tatsächlich „Geister" aus einer anderen Welt seien" [2]).

Het is wel een fraai monotheïsties geloof, waarbij alle vrouwen niet alleen in een groot aantal geesten geloven, maar zich dezen zelfs zo lijfelik voorstellen, dat ze de vermomde mannen voor hen aanzien. En de mannen nemen dit „éengodendom" dan wel heel ernstig, als ze dageliks huichelen, in nog een reeks andere geesten te geloven. Ze waken streng over hun geheim, zegt Gusinde, en zullen het nooit aan de vrouwen prijsgeven; „der

---

[1]) „ . . . versprach ich [Gusinde], für lebensmittel (Zucker, Kaffee, Nudeln, Mehl desgl. Tabak) aufzukommen . . . . Es hat mir den Unterhalt jener Personen, die in Ventura's Hütte wohnten, während meines mehr als dreimonatlichen Aufenthaltes wohl viele Ausgaben verursacht — denn einen Indianermagen zu sättigen, erfordert enorme Menge! — aber der erlangte Erfolg deckt dies alles." (blz. 522/523).

[2]) blz. 533.

letzte Mann ihres Stammes soll, wie sie es mir wiederholt versicherten, dieses Geheimnis mit sich ins Grab nehmen!"[1])

Temaukl schijnt dit alles goed te vinden; evenals Gusinde. En mochten soms de volwassen mannen allen door een noodlottig toeval omkomen, dan zal onder de Ona's het monotheïsme met één slag moeten wijken voor een laag demonen-geloof! Maar dat dit een daling van het geloofspeil zou moeten betekenen, zullen weinige ethnologen beamen.

Laten we tot de werkelikheid terug keren. We hebben immers maar voor een oogenblik ondersteld, dat Temaukl het enige bovennatuurlike wezen was, waarin de Ona's mannen geloven. We weten, dat verscheidene ethnografen het tegengestelde beweren. We hebben gezien, dat dit bij de kultureel zozeer verwante Yagans eveneens het geval was en dat het monotheïsme van dit volkje een kunstige constructie was van Koppers en Gusinde). En daarbij laat Gusinde zich nog ontvallen, dat: „dieser Glaube heutigentags nicht mehr mit solcher Lebhaftigkeit hervortritt, wie wir dies bei den Yagan nachgewiesen haben"[2]. Is het dus overdekt door andere voorstellingen? Dan had dit in zijn beschrijving moeten blijken. Als hij de zeer moeilike, zo niet onmogelike taak op zich genomen heeft, het historiese geloof op te delven, dan had hij daarvan rekenschap moeten geven. Trouwens wie mijn bovenstaande kritiek op Koppers' boek gevolgd heeft, zal begrijpen, van welk een hoedanigheid het ééngodendom van de Ona's zijn moet, als het minder levendig is dan dat der Yagans.

Resumerend kom ik tot de volgende konklusie:

De Ona's bezitten evenmin een ééngodendom als de Yagans;

ze hebben een naïeve voorstelling omtrent het maken van de hemel, de aarde en de mensen door de eerste mens Temaukl of Pimaukl; deze voltooide de „schepping" met behulp van de twede mens;

dat het zendingswerk van bijna 40 jaar enige invloed heeft uitgeoefend op de voorstellingen van bovennatuurlike wezens, is waarschijnlik;

de Ona's stellen Temaukl verantwoordelik voor sterfgevallen; uit de manier waarop ze zich dan gedragen, blijkt duidelik, dat ze hem als een kwaadaardig wezen beschouwen;

van godsdienst in betrekking tot Temaukl is geen sprake; zelfs van afhankelikheidsgevoel blijkt niets, eerder schijnt men hem

---

1) blz. 532. 2) blz. 529.

door krachtige woorden te willen verschrikken of verjagen; geloof in de macht van andere geesten en van de zielen der overledenen is aanwezig.

Na het bezoek aan de Ona's heeft Gusinde nog de kultuur der Alakaloefs bestudeerd.

En hij vond . . . monotheïsme! Er valt niet aan te twijfelen: naar welk volk ethnografen als Koppers en Gusinde zich ook begeven, ze zullen monotheïsme ontdekken.

De lust ontbreekt me, ook nog het Alakaloefse éëngodendom onder de loupe te nemen, hoewel het van een heel fraai en verheven soort is.

Wie na mijn beschouwing van Koppers' en Gusinde's ethnografiese arbeid bij de Yagans en Ona's, nog niet overtuigd is van de onbetrouwbaarheid ervan, zal het ook niet zijn, wanneer ik de Alakaloefs nog in de kritiek betrek. Dat vroegere reizigers ook bij hen geheel andere voorstellingen vonden, blijkt duidelik uit de gegevens, die ik reeds citeerde op blz. 120/121.

Ik kan aan het eind van dit hoofdstuk slechts betreuren, dat het moeilike, met veel persoonlike opofferingen gepaarde werk, dat Gusinde op zijn laatste reizen weer verrichtte, niet in dienst gestaan heeft van de waarachtige wetenschap, maar in die van een theorie, welke behoefte had aan voor haar gunstige berichten.

IX. HET AUSTRALIESE MONOTHEÏSME.

A. De theorieën.

Een der gebieden, waarvoor Andrew Lang het ontoereikende der animistiese theorie meende te kunnen aantonen, is Australië. De bovennatuurlike wezens, waarin de Australiërs geloven, zijn volgens hem onmogelik af te leiden uit 't geloof in zielen.

"Here are the Australians, roaming in small bands, without more formal rulers than 'headmen' at most; not ancestor worshippers; not polytheists; with no departmental deities to select and aggrandise; not apt to speculate on the Anima Mundi. How, then, did they bridge the gulf between the ghost of a soon-forgotten fighting man, and that conception of a Father in Heaven, omniscient, moral, which, under various names, is found all over a huge continent? I cannot see that this problem has been solved or frankly faced.

The distinction between the creative, all-seeing undecaying Australian deity, unpropitiated by sacrifice, and the ordinary, waning, easily forgotten, cheaply propitiated ghost of a tribesman, is essential. It is not easy, to show how, in the "dark backward" of Austrialian life, the notion of Daramulun grew from the idea of the ghost of a warrior. But there is no *logical* necessity for the belief in the evolution of this god out of this ghost. These two factors in religion — ghost and god — seem to have perfectly different sources, and it appears extraordinary that anthropologists have not (as far as I am aware) observed this circumstance before" [1]).

Lang denkt zich overigens de conceptie van deze Australiese Supreme-Beings op geheel natuurlike weg en vindt het niet nodig, ze te verklaren door het aannemen van een openbaring aan het begin van alle godsdienst. Ook vermijdt hij het woord „monotheïsme", legt alleen de nadruk op de volgens hem totaal verschillende voorstellingen van geesten of zielen met de hogere wezens. Schmidt's stelling van een algemeen oermonotheïsme betekent dan ook wezenlik een uitbreiding van Lang's denk-

---

1) Andrew Lang, The Making of Religion, 1898, blz. 201/202.

beelden, te meer, daar hij er aan verbindt de gedachte van een oeropenbaring, waarmee natuurlik tevens gezegd is, dat het oorspronkelik „éengodendom" van een aanmerkelike verhevenheid moet geweest zijn [1]).

Niet ieder, die de Australiese goden uit de ethnografiese bronnen kent, zal de verhevenheid van deze wezens zonder bedenking achten. En *P.* Schmidt, hoewel zijn eisen voor verhevenheid niet al te hoog zijn, zoals we hebben gezien, vindt toch blijkbaar ook de Australiese goden van niet zulk onverdachte gestalte, dat ze zonder meer voor hoge goden kunnen doorgaan. Het echte oermonotheïsme wordt dan ook pas gekonstateerd na een reeks van „Abstreifungen", op de wijze als de schrijver ook toepaste in zijn kritiek op Browns' werk. In „Der Ursprung der Gottesidee" heeft hij enige honderden bladzijden besteed, om aan te tonen, niet, dat de Australiërs monotheïstiese voorstellingen bezitten, maar dat ze ze bezeten *hebben.* Zijn betoog heeft, tenminste in onderdelen, wel enige bestrijding gevonden, o.a. door Graebner [2]), maar het geheel van zijn opvatting omtrent bovennatuurlike wezens is niet onderworpen aan een grondige kritiek. In dit onderzoek naar het primitief monotheïsme mag deze niet ontbreken.

We komen nu tot de beschouwing van de Australiese Hoge Wezens, zoals de bronnen ons die doen kennen. Als de eigenlike beschrijvende werken heb ik gebruikt:

A. W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, 1904.

Spencer and Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, 1899.

Spencer and Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, 1904.

A. van Gennep, *Mythes et légendes d'Australie*, 1905.

R. Brough Smyth, *The Aborigines of Victoria.* 2 delen. 1878.

R. H. Mathews, *The Bora or Initiation Ceremonies of the Kamilaroi Tribe.*

R. H. Mathews, *The Burbung of the Wiradthuri Tribes.*

C. Strehlow, *Die Aranda- und Loritja Stämme in Zentral-Australien.* 4 delen, 1907—1913.

Een kritiese samenvatting geeft N. W. Thomas in *The Natives of Australia*, 1906.

---

1) Dit wil niet zeggen, dat hij deze als argument gebruikt in zijn ethnologies werk; maar uit 't feit, dat hij een oeropenbaring aanvaardt, blijkt, dat hij zich het oorspronkelik éengodendom hoog voorstelt.

2) F. Graebner. Zur australischen Religionsgeschichte. Globus 96; 1909.

Voor de vraag omtrent het oermonotheïsme der Australiërs is in de eerste plaats van belang:

P. W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, 2de druk, 1926.

De bekende aartsbisschop van Upsala Nathan Söderblom komt in *Das Werden des Gottesglaubens*, 2de druk 1926 tot een bestrijding van Schmidt's opvattingen.

Graebner bestrijdt, zoals reeds vermeld, Schmidt's betoog op enkele punten in zijn studie: *Zur australischen Religionsgeschichte;* eine kritisch-methodische Studie (In Globus 96, 1909).

Schmidt's voorstelling van zaken is deze, dat het eigenlike oermonotheïsme in Australië slechts op een enkele plaats voor den dag komt en bijna overal overwoekerd is door mythologiese voorstellingen uit andere kultuurkringen.

Zo worden dan èn Daramulun èn Baiame èn Bandjil èn Nuralie èn Nurrundere gedegradeerd tot wezens van mindere afkomst, zonne- en maanhelden, wier samenvloeiing met het aloude hoogste Wezen de trekken van het laatste heeft verduisterd.

Deze opvatting, vergeleken bij die van Lang, betekent een terugtrekken op veel kleiner terrein. Lang sprak (zie boven) van „een Vader in den Hemel, alwetend, moreel, die onder verschillende namen, over het hele continent gevonden wordt." En hij haalt nog uitdrukkelik Daramulun aan, terwijl deze door Schmidt als „vertegenwoordiger van de maan" wordt aangewezen.

Schmidt, die de Australiese goden aan alle kanten heeft bekeken, heeft de gegevens omtrent de Supreme Beings bewerkt volgens de kultuurkringen-theorie, die hij hardnekkig de „kultuurhistoriese" noemt, (hoewel zijn opeenstapeling van gewaagde hypothesen met werkelike historiese zin opvallend weinig gemeen heeft). Zo is hij gekomen tot de konklusie, dat in Australië verschillende kultuurkringen elkaar hebben bedekt. Het zijn de volgende in orde van hun ouderdom volgens Schmidt.

6. Achtklassenkultuur.
5. Mengkultuur ontstaan uit 3 en 4.
   zon = valk — Bunjil, Nuralie of Nurrundere
   maan = kraai — als hoogste wezen
4. Tweeklassenkultuur.
   heldere maan / donkere maan } broederpaar — Brambrambult.
3. Totemkultuur met Altjira, Tukura, Baiame.
2. De Boemerangkultuur met Daramulun.
1. De oerkultuur met Mungan Ngaua als hoogste Wezen.

Het onderaanplaatsen van nummer 1 is symbolies. Het betekent,

dat het hoogste wezen van deze kultuurkring het oorspronkelikst is, en slechts bij één stam niet door andere elementen overdekt. Als „gesichert" beschouwt Schmidt door zijn betoog de volgende resultaten:

1. Behalve Mungan ngaua zijn alle andere hoogste wezens van Zuid-Australië geen enkelvoudige vormen, maar samenstellingen met de helden der astrale mythologie der verschillende kultuurtrappen.

a. Daramulun is de oude hemelgod, die met de maanheld van de boemerangkultuur is samengevloeid en daarna nog invloeden van andere kulturen ondergaan heeft.

b. Baiame en Tukura zijn vormen van de oude hemelgod, die met de vertegenwoordiger van de ondergaande zon der totemkultuur samenvloeien.

c. De gebroeders Brambrambult, de representanten van de maanhelden der tweeklassenkultuur, doen zich niet meer voor als hoogste wezens en het is de vraag of ze vroeger als zodanig gegolden hebben.

d. Bunjil is de verbinding van de oude hemelgod met de zonne-valkheld van een zonne-maan-mythologie, die uit vermenging van de zonnemythologie der totemkultuur en de volle- en nieuwemaan-mythologie der tweeklassenkultuur voortgekomen is.

e. Nuralie onderscheidt zich van Bunjil slechts hierdoor, dat de kraai niet met een oud mannelik-geslachtstotem samengevallen is.

f. Nurrundere is een vorming als Bunjil en Nuralie, die dan, teruggaand (rückläufig), nog eens met de ondergaande zon in de totemkultuur verbonden wordt.

2. Eveneens „gesichert" door zijn volgende redeneringen vindt de schrijver, dat alle hoogste wezens veel meer zijn dan zonne- of maanhelden. Daar ze alle de duidelike kentekenen — scheppingskracht, wonen in de hemel, verbinding met donder en regen, ethiese trekken — van de hoogste hemelgod bezitten, zo moeten deze karaktertrekken uit een kultuurtrap stammen, die nog vóór de boemerangkultuur ligt, dus uit de oudste, de oerkultuur. In deze behoort dus het hoogste wezen:

„Dieses letztere, aus vielfach zusammengesetzter Schlußfolgerung erhaltene Resultat läßt sich auch direkt gewinnen. Wir finden noch jetzt bei einem Volke der Urstufe, den Kurnai, ein höchstes Wesen Mungan ngaua, das keinerlei Spuren einer Verbindung mit irgendeiner der aus Australien bekannten Mythologien an sich erkennen läßt. Es muß also aus einer Zeit stammen, die

vor all diesen Mythologien liegt, da sonst diese, wie später immer, wohl nicht verfehlt haben würden, ihren Einfluß auf dasselbe geltend zu machen [1]).

Schmidt beweert dus, dat de juistheid van zijn redenering gestaafd wordt door de religeuze voorstellingen van het volkje, dat volgens hem de oertrap vertegenwoordigt.

Om zijn onderzoek op de juiste waarde te kunnen schatten, moeten we dus eerstens de redeneringen onderzoeken en vervolgens de reine gestalte van Mungan ngaua bezien in de beweerde oerkultuur.

Ik heb er in de vorige bladzijden reeds op gewezen, hoe moeilik en vaak onmogelik werk het moet heten, de kultuurverschijnselen bij primitieve volken in hun samenstellende delen te splitsen, indien deze niet afzonderlik elders te konstateren zijn. Vooral wanneer men voorliefde heeft voor een bepaalde hypothese, is dan de verleiding zo heel groot, de splitsingen te maken, zoals men ze graag ziet. Aan de bewijsvoering omtrent de bedekking van de ene kultuurkring door de andere moeten daarom wel hoge eisen worden gesteld. In de volgende bladzijden zal onderzocht worden aan welke eisen de bewijsvoering voldoet. Graebner heeft in zijn studie „Zur australischen Religionsgeschichte" [2]) enige rake opmerkingen gemaakt omtrent Schmidt's redeneringen. Desniettemin worden ze in de nieuwe druk van Schmidt's werk op dezelfde wijze gegeven.

Söderblom houdt zich wel vrij uitvoerig bezig met de Australiese bovennatuurlike wezens en Schmidt's opvattingen daaromtrent: „Man muß zugeben, daß die Wirklichkeit sich selten in so gut geordneten Zustand befindet" [3]), en: „Alles ist, wie man sieht, in bester Ordnung vor sich gegangen" [4]), zegt hij lichtelik spottend over de scherp afgescheiden kultuurkringen van Schmidt.

Maar op zijn bewijsvoering gaat hij niet werkelik in. Hij betwijfelt dat de mythologieën zo scherp afgescheiden bestaan hebben als Schmidt beweert, maar aan de andere kant neemt hij ondanks velerlei voorbehoud omtrent Schmidt's redenering aan, dat vele trekken van de Australiese wezens aan zon en maan zijn ontleend en dat deze trekken secondair zijn [5]).

Om het Australiese oermonotheïsme en de beweerde samen-

---

1) Der Ursprung der Gottesidee, 2e druk, 1926, blz. 467—470. De stellingen onder a—f zijn verkort weergegeven.

2) Globus 96, blz. 341 e. v.

3) Das Werden des Gottesglaubens, 2e druk, 1926, blz. 129.

4) blz. 127. 5) Ibid. blz. 126—127.

vloeiing met zonne- en maanhelden te belichten, is het nodig, tenminste enige der hogere wezens nauwkeurig te bekijken en Schmidt's redenering omtrent hen te toetsen op haar deugdelikheid. Ik begin daarvoor met een overzicht van de verschillende wezens, om er daarna enige nader te bezien. De berichten omtrent hen zal ik zo kort geven als met de onpartijdigheid is overeen te brengen.

B. De feiten.

Zoals bekend mag worden verondersteld, bestaat er tussen de Australiese stammen onderling in religieus opzicht dit verschil dat die van Zuidoost- en Oost-Australië een z.g. Tribal All-father kennen, die bij de meeste stammen van Centraal-Australië ontbreekt of minder op de voorgrond treedt.

Weliswaar geloven de laatste eveneens in bovennatuurlike wezens, de Mura-muras bij de Dieri en de Alcheringa bij de Arunta, welke wezens als een soort mythiese voorvaders moeten worden opgevat. Zulke wezens echter hebben de Kurnai in het Zuidoosten ook, doch bovendien geloven ze nog in een hoger wezen: Mungan Ngaua, die Howitt noemt tribal All-father en welke men onder verschillende namen bij de andere Z.O. stammen vindt[1]).

Van deze All-fathers volge hier een overzicht uit Howitt.

Stam der Narrinyeri, de meest westelike met een All-father. Deze heet **Nurrundere** of Martummere. Hij heeft op aarde alles gemaakt, aan de mensen wapens gegeven, de riten en ceremoniën ingesteld. Op de vraag naar de herkomst van een gewoonte antwoorden de inboorlingen: Nurrundere heeft het gelast. Nurrundere ging naar Wyirrawarre en nam zijn kinderen mee. Wyirrawarre is de hemel.

Volgens Taplin wordt Nurrundere's naam steeds met eerbied genoemd. De schrijver was ook getuige van een ceremonie, waarbij een wallaby werd verbrand en de jagers hun wapens ten hemel strekten. Deze ceremonie was ingesteld door Nurrundere[2]).

Stam der Wiimbaio: **Nurelli** is het hogere wezen. Men sprak over hem met grote eerbied. Hij maakte alles, gaf wetten; ging ten hemel. Een sterrebeeld wordt aangewezen als Nurelli. Hij heeft twee vrouwen en draagt twee speren[3]).

Stammen van Z. W. Victoria (Howitt noemt geen naam). De goede geest **Pirnmeheeal**: reusachtige man boven de wolken. Daar hij vriendelik is, wordt hij zelden genoemd, maar altijd met respect.

Stam der Wotjobaluk: Van **Bundjil** spreekt men als van een groot man, die eens op aarde was, maar tans in de hemel woont. Zijn vrouwen waren twee zusters Ganawarra (Zwarte zwanen). Zijn broer Djurt is nu een ster dicht bij hem; Bundjil zelf is ook een ster. De mensen noemen hem ook

---

1) Howitt, The native tribes of South-east Australia, 1904, blz. 482, 487, 488.

2) blz. 488 en 489. 3) blz. 489.

Mami-ngorak d. i. „onze vader". Ze zeggen ook, dat hij boven de hemel is en boven Wurk-kerim of donkere plaats; de medicijnmannen komen daar en worden door Gargomitch ontvangen, die 't antwoord op hun vragen bij Bundjil haalt [1]).

Stam der Mukjarawaint. **Bunjil** was eens een man, de vader van alle mensen, hij was goed en deed ze geen kwaad [2]).

Stammen der Kulin. **Bunjil** was een oud man, de goedaardige hoofdman van de stam. Hij had twee vrouwen Ganawarra (zwarte zwanen) en een zoon Binbeal, de regenboog, wiens vrouw de twede regenboog was, die soms zichtbaar is. Hij zei tot de medicijnmannen dat zij de Kulin in twee afdelingen moesten verdelen: *Bunjil* aan de ene kant en *Waang* aan de andere en de Bunjil zouden de Waang trouwen en de Waang de Bunjil. Bunjil maakte de aarde, bomen en mensen; zijn naam is ook de term voor „weten".

Bunjil werd met zijn zoons door een wervelwind opgenomen, die Bellin bellin, de muskus-kraai uit zijn tas liet. Hij is nog in de hemel en let op de Kulin, zeggen de oude mannen tot de jongens. Bunjil wordt ook Mami-ngata (onze vader) genoemd.

Stam der Kurnai. **Mungan ngaua.** Alleen ingewijden weten wat van hem. Hij leefde vroeger op aarde en leerde de Kurnai netten, kano's en wapens maken. Zijn zoon heet Tundun. Deze was getrouwd en de stamvader der Kurnai. Mungan ngaua stelde het Jeraeil in. Toen iemand de geheimen ervan aan de vrouwen verried, zond Mungan ngaua de Aurora Australis, die de hele ruimte tussen hemel en aarde vulde. De mannen doodden elkaar uit angst. Toen kwam nog een grote vloed, die bijna alle mensen doodde. De overlevenden waren de Muk-Kurnai. Enkelen veranderden in dieren, vogels, reptielen, vissen en Tundun met zijn vrouwen werden bruinvissen. Mungan verliet de aarde en is nu in de hemel [3]).

Howitt tekent nog aan, dat de term „onze vader" aanleiding tot misverstand kan geven. Men moet vooral niet denken aan onze uitdrukking „Onze Vader in den Hemel". Bij de Kurnai wordt de term Mungan gebruikt door een jongen tegenover zijn vader en al diens broers; eveneens tegenover al de mannen, die tegelijk met zijn vader geïnitieerd zijn. Mungan-ngaua is de hoofdman in de hemelstreek, de analogie van de hoofdman van de stam op aarde [4]).

Murray-River stammen. **Tha-tha-puli**; bij anderen **Tulong**. Hij kwam uit het verre Noorden en leeft tans in de hemel. Hij vertelde elke stam welke taal ze hadden te spreken. Hij maakte mannen, vrouwen en honden en de laatste konden spreken, maar hij ontnam ze dit vermogen [5]).

Stam der Kamilaroi: **Baiame.** Howitt citeert Ridley, maar laat de kleuring weg, die hij hem als zendeling toeschrijft (echter zonder verder rekenschap van dit weglaten te geven). Baiame maakte alle dingen. Gewoonlik is hij onzichtbaar, maar hij is verschenen in menselike vorm en heeft de mensen veel geschonken. Hij had twee vrouwen, kwam uit 't Westen en ging naar 't Oosten. Eéns zal hij terug komen [6]).

Kuststammen van Nieuw-Zuid-Wales (Yuin): **Daramulun.** Hij leefde op aarde met zijn moeder Ngalalbal. Oorspronkelik was de aarde onvruchtbaar. Er waren geen mensen, wel dieren. Hij plaatste bomen op aarde. Nadat Kaboka, de lijster, een grote vloed had veroorzaakt, waren er geen mensen meer over, behalve die uit het water kropen op de Dromedary-berg. Toen ging

---

1) blz. 489 en 490. 2) blz. 491. 3) blz. 492—493.
4) blz. 490—491. 5) blz. 493—494. 6) blz. 494.

Daramulun naar de hemel. Hij stelde het Kuringal (ceremonie) in en het snorhout, welks geluid zijn stem voorstelt. Hij gaf de wetten, die de oude lieden aan de jongeren overleveren.

Hij gaf aan de medicijnmannen hun magiese kracht. Daramulun zorgt voor de zielen van de overledenen.

Volgens 't verhaal van één man, zou niet Daramulun zelf, maar zijn ziel opgestegen zijn. D. is boos als verboden voedsel gegeten wordt. De vrouwen weten van zijn bestaan, maar kennen zijn naam niet[1]).

Howitt noemt verder nog **Koin**, maar meent, dat L. Threlkeld over hem slechts te weten kwam, wat de niet-geïnitiëerden te horen krijgen. Hij zou volgens Howitt de equivalent zijn van Daramulun.

Stammen in de buurt van Maryborough (Queensland) **Birral.** Hij leeft in het Noorden en daar komen ook de zielen van de goede mensen en van die welke uitmuntten in vissen, jagen, vechten, dansen e. d.

Nog noordeliker stammen: **Kohin.** Hij woont in de melkweg, maar komt 's nachts als een reusachtige krijgsman op aarde, die degenen doodt, welke hij ontmoet. Zendt onweer en bliksem en de zwarten spreken tot hem gedurende een onweer en heffen hun handen ten hemel op als om de bliksem af te weren. Hij wordt boos, als iemand een vrouw neemt uit een verboden sub-klasse, of de rouwhalsketting niet draagt voor de bepaalde periode, of verboden voedsel eet. Lang geleden verscheen hij aan de voorvaderen als een carpet-slang. Hij gaf hun de tikovina, een magies voorwerp[2]).

Dit is de rij van z.g.n. All-fathers der Zuid-Oost en Oost-Australiërs. Deze zijn echter niet voldoende belicht met de bovengenoemde korte mededelingen. Om ze goed te zien moeten we de sagen raadplegen, die verteld worden bij de initiaties. Ik neem dan de legenden omtrent Pundjil en ontleen deze aan het mooie en nuttige boek van Van Gennep en aan R. Brough Smyth.

Stam van Melbourne (waarschijnlik Wurunjerri).

Pundjil (Bunjil) maakte twee mannelike Zwarten uit klei op stukken boomschors. Hij begon met de voeten en eindigde met het hoofd. Hij was verheugd over zijn werk, keek er lang naar en danste er omheen. Van de vezels van de eucalyptus obliqua maakte hij haren, de een gaf hij rechte, de andere gekrulde haren. Toen danste hij nogeens eromheen.

De man met de rechte haren noemde hij Berroukbourn, die met gekrulde Koukinberrouk. Toen blies hij ze adem in de mond, de neus en de navel. Toen bewogen ze. Hij danste een derde keer om ze heen. Vervolgens deed hij ze spreken en opstaan. Ze stonden op als rijpe mannen, niet als kinderen[3]).

Victoria-stammen.

Pallyan, volgens de een de broer, volgens anderen de zoon van Pundjil, bewaakt de wateren, grote en kleine; en alles wat er in leeft, bevindt zich onder zijn toezicht. Niets in de diepte der rivieren brengt hem in verlegenheid; en zijn grootste genoegen is, te roeien in de diepe wateren en te duiken tot de grootste diepten. Eens vermaakte hij zich op een zeer diepe plaats. Hij sloeg met zijn handen op 't water, zoals de vrouwen op de opossumhuiden

---

1) blz. 494—495. 2) blz. 498—499.

3) R. Brough Smyth: Aborigines of Victoria I, blz. 424. Van Gennep, Mythes et légendes d'Australie Legende X, blz. 12.

slaan als de mannen een ceremonie dansen. Het water werd dikker, het werd héél dik, het werd als modder. En Pallyan kon er niet meer doorheen zien, zoals eerst. Maar eindelik zag hij iets. Het water scheidende met een stok, om in de diepte te zien, bemerkte hij iets, dat op handen geleek, gelijkend op die, welke Pundjil aan de mannen gegeven had die hij had geschapen. Pallyan nam een sterke tak, boog hem in de vorm van een haak en scheidde opnieuw het water. Toen verschenen twee hoofden, gelijk aan die, welke Pundjil aan de mannen gegeven had. En eindelik verschenen twee wezens, gelijkend op jonge vrouwen. Pallyan noemde de ene Kunner-warra en de andere Kuurrouk. Hij geleidde ze naar zijn broer Pundjil om ze te laten zien. Deze gaf aan iedere man, die hij had geschapen, een vrouw. En hij gaf ze ook een werpspies. Pallyan gaf de vrouwen een graafstok. Pallyan leerde de mensen, wat ze met die voorwerpen doen moesten. Pundjil en Pallyan bleven drie dagen bij de Zwarten om ze verder te onderwijzen. De derde dag zaten allen bij elkaar. Toen werden Pundjil en Pallyan door een hevige storm opgenomen en weggevoerd. Sedert heeft men ze nooit meer gezien [1].

Een Victoria-stam.

Pundjil was er boos over dat de mensen zo talrijk en slecht waren. Hij liet 't stormen. Pundjil daalde neer om de mensen te zien, maar sprak niet tegen ze. Met een groot mes hakte hij mannen, vrouwen en kinderen aan stukjes. Deze bewogen zich als wormen. Ze werden door de orkanen opgenomen en later elders neergelegd waar Pundjil het wilde. Zo werden de mensen verspreid. Van de goede mannen en vrouwen maakte hij sterren. De medicijnmannen kunnen ze nog aanwijzen, die vroeger mensen waren [2].

Een Victoria-stam.

. Pundjil was boos op de Zwarten, omdat ze slecht gehandeld hadden. Hij begon te piesen gedurende dagen en dagen; allen verdronken, behalve die Pundjil spaarde. Dezen werden sterren. Een man en vrouw, die in een boom op een berg geklommen waren, ontsnapten aan de overstrooming. Van hen stammen de tegenwoordige mensen [3].

Van Gennep denkt hier aan christelike oorsprong.

Stam Wawaurong.

Pundjil maakte de aarde en alles wat erop is. Van zijn twee vrouwen gaf hij er een aan zijn broer Buerrgoen.

Hij had twee zoons, die hij vaak mensenetende Zwarten liet doden. Buerrgoen was nog niet tevreden, al had hij één der beide vrouwen gekregen. Pundjil had een mes en een voorwerp, waarmee hij alles kon openmaken en niemand kon de opening zien [4].

Stam Bussurong.

Pundjil maakte alles, behalve vrouwen. Hij had een vrouw Boiboi, waarvan hij nooit de gestalte gezien had. Hij had een zoon Binbeal en een broer Pallyan [5].

---

1) Br. Smyth I, blz. 417. Van Gennep legende XIII, blz. 15.
2) Br. Smyth I, 427. Van Gennep XL, 49.
3) Br. Smyth I, 429. Van Gennep LXIII, 88.
4) Br. Smyth I, 423. Van Gennep CI, 178.
5) Br. Smyth I, 423. Van Gennep CII, 179.

Stam van de rivier Yarra.

Pundjil was de eerste mens. Hij maakte alle dingen. En de twede man was Karwien, die Pundjil ook had gemaakt, evenals de twee vrouwen van Karwien. Maar P. had geen vrouw voor eigen gebruik gemaakt en na enige tijd kreeg hij begeerte naar de vrouwen van Karwien.

Karwien paste heel goed op zijn vrouwen, maar P. was zo handig ze 's nachts te stelen. Karwien achtervolgde ze, maar kon Pundjil noch de vrouwen vinden. Een poosje later kwam Pundjil met de vrouwen terug en stelde Karwien voor, met hem te vechten. De vrouwen zouden voor de overwinnaar zijn. K. stemde toe maar maakte een plan. Hij sprak met Waung de raaf af, een corroberie te houden. Er kwamen verscheidene raven, ze maakten een groot vuur en zongen:

Mene-nar in —gee
Targo Barra Targo
Burra mene long-go
Wah!

Terwijl ze zongen, danste Pundjil. Toen nam K. een lans en wondde Pundjil licht aan een been. Maar P. werd zeer toornig. Hij wierp een lans naar K. en doorboorde er diens hielgewricht mee. Deze kon niet meer lopen en werd ziek. Hij werd mager als een skelet. Daarna maakt P. van K. een kraai en sedert wordt de kraai Karwien genoemd. Pundjil was overwinnaar. De twee vrouwen behoorden hem en hij kreeg vele kinderen.

Ballen-ballen (de gaai), die, in dien tijd een man was en verscheidene zakken had, gevuld met wind, werd later boos, opende zijn zakken en maakte zo'n wind, dat Pundjil en bijna zijn gehele familie naar de hemel getransporteerd werden [1]).

C. De Astrale oorsprong der Mythen.

Schmidt's eerste stelling was deze, dat vele Australiese hoogste wezens astrale helden zijn, en de schrijver doet ijverige pogingen, ons dit tot in bizonderheden duidelik te maken.

Hij schaart zich hierbij in de eerste rijen van degenen, die in bijna elke mythe een hemellichaam als kern willen zien.

Van deze richting was ook Paul Ehrenreich [2]) een krachtig verdediger, terwijl Wundt in zijn Mythus und Religion [3]) er zeer skepties tegenover staat.

Ehrenreich's redenering, om tot astrale motieven te komen bij aardse voorstellingen, is in 't kort deze:

In mythen, die uitdrukkelik over zon en maan handelen, komen een aantal motieven voor, die men ook in andere verhalen dan weer ontmoet. Hij noemt: verslonden worden en weer opleven, huidwisseling en huidaftrekken of verkleding, blind zijn of gezichtsdefekt van een persoon, zwart maken, verbranden, in

---

1) Br. Smith I, 425, v. Gennep CIII, 180.
2) Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen, 1900.
3) 2de band, eerste deel, 1905.

stukken snijden van een wezen, weven en weer uithalen van een gewaad, geboorte op tegennatuurlike wijze doorbreken van de moederlike zijde of stuitgeboorte, voortbrenging van een wezen uit de rib enz. [1]. Dergelijke noemt Ehrenreich van zon en Venus.

En hij gaat dan verder:

„Alle diese Motive von sicher belegter himmelsmythologischer Bedeutung kehren nun in Erzählungen ganz irdischen oder unbestimmten Charakters wieder, was darauf hindeutet, daß es sich bei diesen um Projektion himmlischer Vorstellungen auf die Erde handelt" [2].

Deze redenering van de bekende schrijver zou van een groter overtuigende kracht zijn, indien de door hem genoemde maan- en zonnemotieven bij deze hemellichamen wel en bij aardse wezens niet konden worden waargenomen. Verreweg de meeste werkingen die hij noemt, zijn echter door en door aards, en men moet over een zeer levendige fantasie beschikken om ze te zien in de loop van zon en maan. Goed beschouwd blijft van het hele lijstje als niet-aards over: verslonden worden en weer opleven en voortbrenging van een wezen uit een rib.

In het midden latend, of deze gedachten ook op andere wijze zouden kunnen zijn ontstaan, kan toegegeven worden, dat ze beide aan de maan kunnen zijn ontleend.

Doch hoe kan Ehrenreich op het idee komen, dat weven en weer uithalen van een kleed een hemels motief is? Als het in de maan gezien wordt, dan heeft men te doen met projektie van aardse gebeurtenissen aan de hemel. En vinden we hetzelfde motief in een zuiver aardse vertelling, waarbij de maan niet genoemd wordt, wat voor reden zou er dan kunnen bestaan, deze vertelling tot een maanmythe te stempelen? Niet een projektie van hemelse voorstellingen op de aarde zou hier hebben plaats gehad, maar een *reflektie van aardse voorstellingen door de hemel op aarde*. Nu is het niet onmogelik, dat iemand in een benedenhuis komt door eerst naar de zolder te lopen en dan weer terug, maar als er geen enkele reden is, om dit te onderstellen, lijkt 't beter, aan te nemen dat hij eenvoudig gelijkvloers gebleven is.

Wie in een epos als de Odyssea maan- of zonnehelden ziet optreden, vergeet, dat de geschilderde gevoelens en hartstochten zuiver menselik zijn en dus niet aan hemellichamen kunnen

---

[1]) Ehrenreich, Die Allgemeine Mythologie, blz. 200.
[2]) Ibid. blz. 201.

worden waargenomen. Hij haalt een enkel trekje naar voren om de maanafkomst te bewijzen en vergeet honderd andere trekken, die met hemellichamen niets uitstaande hebben. Moeten we de oorsprong van de Hydra van Lerna in de maan zoeken, omdat de koppen van aardse slangen niet weer aangroeien? Ehrenreich zegt 't [1]).

Dus moet hij de menselike fantasie ontoereikend achten, om dit beeld te scheppen. Maar als deze fantasie dan zo armoedig is, hoe komt ze dan aan een slang met *negen* koppen, hoe aan de éne onsterfelike, hoe ziet ze de maan als een slang, hoe ook de afneming der maan gedurende 14 dagen als het afhouwen van een kop en het wassen als het plotseling weer aangroeien?

Wie al deze dingen kan fantaseren bij de maanverschijnselen, moet ook in staat zijn, zich het aangroeien van slangekoppen voor te stellen zonder maan.

Hier komen we veel verder langs de psychologiese weg.

Wat is het essentiële in de strijd van Herakles tegen de Hydra? Niet het aangroeien der koppen op zichzelf, niet de strijd tegen een sterk monster, maar de ontzetting erover dat de koppen vanzelf weer aangroeien, dat alle strijd dus vergeefs is. Dit psychiese moment is de typiese inhoud van een angstdroom, een nachtmerrie.

Men droomt, dat men voor een monster vluchten wil, en men blijft al lopende op dezelfde plek; men vecht met een ondier, doch slagen deren het niet; men verdedigt zich tegen rovers, maar de wapens waarvan we ons bedienen breken als strohalmen. Bewijzen omtrent het ontstaan van zulk een verhaal zijn natuurlik niet aan te voeren en zullen ook nooit aangevoerd kunnen worden. Maar als we geen bewijzen kunnen bijbrengen, moeten we de verklaring kiezen die de meeste waarschijnlikheid bezit, dus die het naast ligt bij de gewone ervaring.

Het hoofdmoment nu uit Herakles' strijd tegen de Hydra kan onmogelik aan hemellichamen ontleend zijn, omdat het gevoel van ontzetting in een plotseling als hopeloos erkende strijd zuiver menselik is, terwijl tevens de snelheid van het gebeuren zozeer inhaerent is aan Herakles' worsteling, dat er nauweliks enige overeenkomst met maanverschijnselen is te konstrueren.

Geeft de angstdroom een zich-opdringende verklaring van het *gebeuren* in dit deel der Herakles-sage, de lust in vertellen en luisteren is zó verbreid, dat een andere verklaring voor het ontstaan en voortleven van het verhaal onnodig is.

---

1) Ibid. blz. 204 en elders.

Het schijnt mij geboden, als werkelike natuurmythen slechts twee soorten te aanvaarden:

1. Verhalen, waarin hemellichamen genoemd worden, maar met menselike eigenschappen gedacht.

2. Verhalen, waarin hemellichamen niet genoemd worden, maar waarin aan personen eigenschappen worden toegeschreven, die niet-menselik zijn en sterk wijzen op hemelse afkomst.

Op deze twede soort komt het bij de verklaring der mythen vooral aan. En hierbij wordt een andere fout begaan, van misschien nog meer gewicht dan de eerste.

Er wordt n.l. niet voldoende aandacht aan gewijd, dat verteller noch toehoorders zich bewust zijn van de natuuroorsprong der mythen.

Mensen zien zij, met hun deugden en hun hartstochten, met hun voorspoed en hun tegenslag. Hoe zou het anders kunnen, of de mythiese wezens worden destemeer menselik, naarmate de oorsprong van het verhaal verder terug ligt. Maar dan past het ook nauweliks meer, van maan- of zonne-mythologie te spreken. Maan of zon wekten de eerste gedachte op, doch tal van andere trekken der mythiese helden zijn zuiver menselik. Zó menselik, dat vele deskundigen de gedachte ver wegwerpen, dat men met astrale mythen te doen zou hebben. Wie nu zulk een mythe gaat uitleggen als astraal en in elke trek van de vertelling een episode aan de dag- of nachthemel ziet, mishandelt de helden op gruwelike wijze. Hij moet komen tot voorstellingen van de hemellichamen, die het uitspansel meer doen lijken op een lustig toneel, dan op een bol met lichtende punten.

Vergelijken we met het dieren-epos. In de Vos Reinaerde zien we een reeks van dieren optreden, met name genoemd. Maar 't *zijn* mensen. Ik bedoel niet eens, dat de middeleeuwse samensteller, zoals wel ondersteld is, bepaalde klassen van mensen op het oog had; niet eens, dat hij er zich steeds van bewust geweest is, mensen te schilderen. Maar hij goot de typen van menselike zielen, die hij kende, in de dieren, waarbij ze het meest pasten. En de diervorm der mensen maakte hun handelingen des te aantrekkeliker.

Hoe potsierlik zou de bewering zijn, dat de gebeurtenissen in het dierenepos waren ingegeven door de handelingen der diersoorten ten opzichte van elkander.

Even potsierlik mag het heten, alle menselike eigenschappen en verhoudingen, die men maan- en zonnehelden heeft toegedicht, te willen uitleggen als waarneembare feiten aan de hemel.

Wundt wijst terecht (Mythus und Rel. I bl. 391/92) op de

vermenging van zulke natuurmythologiese voorstellingen met historiese of kwasi-historiese personen. Wanneer we dus, door onmiskenbare trekken ener mythe daartoe geleid, de helden als zon of maan moeten beschouwen, dan mogen we niet verder gaan dan aan te tonen, dat er een kern van astrale mythologie in het verhaal zit. De toevoegingen van zuivere menselikheid moeten evenzeer worden erkend. Mogelik was de astrale mythe de oorspronkelike en werd deze langzamerhand in meer aardse zin omgevormd. Mogelik ook en soms zeer waarschijnlik was de oorsprong volledig aards en werd deze vermengd met enkele astrale trekken.

Aan de fout hieraan niet genoeg aandacht te schenken, maakt Ehrenreich zich zeker schuldig en zelfs een zo scherpzinnig man als Tylor weet er zich niet geheel aan te onttrekken. Hij zegt verstandige dingen over de eenzijdige uitlegging van mythen als allegorieën of historiese gebeurtenissen.

„Wir alle können diese einfache Kunst ausüben, jeder nach seiner eigenen Phantasie. Wenn z. B. vornehmlich Volkswirtschaft für den Augenblick unsere Gedanken beschäftigt, so können wir im vollen Ernst die Erzählung von Perseus als eine Allegorie des Handels auslegen: Perseus selbst ist die Arbeit, er findet Andromeda, den Vortheil, gefesselt und nahe daran, von dem Ungeheuer Kapital verschlungen zu werden; er befreit sie und führt sie im Triumph von dannen. Wer etwas von Poesie oder von Mysticismus weiß, kennt dieses reproductive Wachsthum der Phantasie als einen erlaubten und bewunderungswürdigen Vorgang. Aber wenn es sich um nüchterne Prüfung der Processe der Mythologie handelt, dann wird es schwerlich viel nützen, wenn man, um einer alten Phantasie auf den Grund zu dringen, sie noch tiefer unter eine neue vergräbt [1].)

„Vorschnelle Schlußfolgerungen, welche nach bloßer Achnlichkeit Episoden in der Sage aus Episoden in der Natur ableiten, muß man mit dem größten Mißtrauen betrachten; denn wenn man für die Mythen von Sonne und Himmel und Dämmerung kein anderes schlagendes Kriterium hat als dieses, so kann man sie überall, wo man sie sucht, auch finden" [2]).

Tylor lochent echter allerminst, dat verscheidene mythen hun oorsprong vinden in vergelijkingen met de natuur.

Hij ziet ze b.v. in de Maori-sagen omtrent Maui, waarvan ik de twede door hem vertelde citeer.

---

1) Edw. B. Tylor, Primitive Culture. Duitse uitgave van Spengel und Poske, 1873. Band 1, blz. 274.

2) Ibid. blz. 313 en 314.

Verschwinden der Nacht zur Dämmerungszeit. In einer Nacht fand Taranga, als sie nach Hause kam, den kleinen Maui bei seinen Brüdern, und als sie ihren Letztgeborenen, das Kind ihrer alten Tagen, erkannte, nahm sie ihn zu sich, daß er bei ihr schliefe, wie sie es mit den andern Mauis, seinen Brüdern, auch zu thun gepflegt hatte, ehe sie erwachsen waren. Aber der kleine Maui machte Schwierigkeit und schöpfte Verdacht, als er fand, daß seine Mutter jeden Morgen um die Dämmerung aufstand und in demselben Augenblicke das Haus verließ, um vor Abend nicht zurückzukommen. Da kroch er eines Nachts heraus und verstopfte jede Ritze in dem hölzernen Fenster und im Thorweg, damit der Tag nicht ins Haus scheinen könne; da brach das matte Licht der Dämmerung hervor und die Sonne erhob sich und stieg am Himmel empor, aber Taranga schlief fort, denn sie wußte nicht daß es draußen heller Tag sei. Endlich sprang sie auf, riß die Verstopfung aus den Spalten und floh ängstlich von dannen. Da sah Maui seine Mutter in ein Loch am Boden stürzen und verschwinden, und so fand er die tiefe Höhle, durch die seine Mutter, so oft die Nacht wich, unter die Erde hinabstieg. Hierauf folgt die Episode, wo Maui seine Ahnin Muri-ranga-whenua besucht, an der westlichen Landspitze, wo die Seelen der Maoris in das unterirdische Todesreich hinabsteigen. Sie wittert ihn, als er sich ihr nähert, und bläht sich auf, um ihn zu verschlingen; aber nachdem sie von Süden über Osten nach Norden umhergeschnüffelt hat, merkt sie, daß er mit der westlichen Brise kommt und erkennt daran, daß er einer ihrer Abkömmlinge ist. Er bittet sie um ihren wunderthätigen Kinnbacken, sie giebt ihm denselben, und mit dieser Waffe verrichtet er seine nächste Heldenthat, indem er die Sonne, Tama-nui-te-Ra, den großen Mann Sonne, in der Schlinge fängt, ihn verwundet und langsam gehen heißt[1]).

Een andere sage vertelt, dat Maui vuur in zijn hand nam, zich brandt en in zee springt. Toen hij in 't water zonk, ging de zon voor de eerste maal onder[2]).

Niemand zal ontkennen, dat men hier met een natuurmythe te doen heeft en wel van de soort, waarin de hemellichamen zelf genoemd worden. Uit alles blijkt echter, hoe weinig ver men komt, als men in zulke verhalen enkel de loop der zon, 't intreden van de nacht, enz. wil zien. Maui mag de zonneheld van N.-Zeeland zijn, en zijn moeder Taranga Vrouw Nacht; maar men ziet niet aan de hemel dat zon en nacht bij elkaar zijn. En 't dicht stoppen van alle kieren van het huis, zodat Vrouw Nacht 't opgaan van de zon niet bemerkt, zodat 't helder dag is terwijl zij nog slaapt, kan moeilik een zuivere natuurmythe zijn, tenzij bedoeld wordt, dat de hemel zo bewolkt was, dat 't donker bleef. Dat klopt dan echter weer niet met de vermelding dat 't buiten helder dag was.

Tylor zegt dan ook wel: „mag er auch vielleicht noch mit anderen Vorstellungen vermischt sein". Deze vermenging staat echter buiten twijfel.

Waarschijnlik heeft hier een samenvloeiing plaats gehad van menselike lotgevallen met die van de bezield gedachte hemel-

1) Ibid. blz. 337 en 338. 2) Ibid. blz. 339.

lichamen. Zeker is Maui niet de bezielde zon, wel een persoon die nauw met de zon verbonden gedacht wordt. Hij vangt de man-zon Tama-nui-te-Ra in een strik. Het voor de eerste maal ondergaan van de zon is een geval van analogietoverij. Eveneens het pogen van Maui in een andere mythe, om de mensen voorgoed het leven te geven. Daarvoor moest een mens de zon nadoen. Deze mens is Maui, maar hij kan niet, wat de zon wél kan, en hij sterft.

Veeleer dan de zon, kan men in Maui zien de groote medicijnman, die zelfs macht uitoefent over hemellichamen, doch tot het éne, het overwinnen van de dood, niet in staat blijkt.

Ook dit klopt niet met alle trekken van de mythen, en zo moeten we wel besluiten, dat er een bijna onontwarbaar kluwen is ontstaan van natuur-mythiese en menselike gebeurtenissen, wat dan ook zeer natuurlik is en geheel in overeenstemming met 't denken der natuurvolken. Als 't waar is, dat zelfs alle ontwijfelbare natuurmythen menselike bestanddelen vertonen, dan is 't een onvergeeflike fout, elk trekje van 't verhaal te willen verklaren als een zichtbare gebeurtenis aan de hemel. Geldt dit reeds voor die mythen, waarin hemellichamen duidelik als zodanig te herkennen zijn, dan mag het een ijdel spel heten, het te beproeven voor de mythen en legenden, wier natuurkarakter in genen dele vaststaat.

Toelaatbaar is de zes geitjes, die door de wolf verslonden worden, als de zes verlopen dagen van de week op te vatten en het 7de, dat ontsnapt, als de dag die nog duurt; onmogelik echter zou 't zijn, de afwezigheid van de moeder natuurmythologies te gaan verklaren, of de pogingen van de wolf, om zich voor te doen als de moeder-geit.

Voor dergelijke fantasterij mag zeker worden gewaarschuwd. Graebner heeft in zijn bovengenoemde studie een ernstige poging gedaan het astrale karakter van een groep Australiese en Melanesiese mythen aan te tonen. Hij citeert een groot aantal verhalen, waarin sprake is van het ontvluchten van twee vrouwen aan haar man en verklaart ze als de verhouding van Venus tot zon en maan: „Sie allein unter allen Sternen — abgesehen von dem seltener sichtbaren Merkur — hält sich immer in der Nähe der Sonne, sie folgt ihr, ja sie allein von den Sternen ist zu gewissen Zeiten bei günstiger Witterung am hellen Tage am Himmel sichtbar. Was ist dann natürlicher als die Vorstellung, daß sie dem Monde entflieht und der Sonne nachlauft, daß der Mond seinerseits sie verfolgt und zu ergreifen sucht [1]).

[1]) F. Graebner, Zur australischen Religionsgeschichte; Globus 96, blz. 374.

Inderdaad is de gedachte niet onmogelik, maar ze dringt zich evenmin op. Als van deze hemellichamen een dergelijk verhaal verteld werd, zou het begrijpelik zijn, al zou de strijd tussen zon en maan er dan ook geheel bij gefantaseerd moeten worden. Iets geheel anders is echter, om aan een verhaal, waarin zon, maan noch Venus genoemd worden, en waarin de personen geheel aards zijn, de hemelverschijnselen ten grondslag te leggen.

Het weglopen van vrouwen naar een andere man is toch niet zó onaards, dat men dit motief aan de hemel bol) ontlenen moet. En àls het een onbekend verschijnsel was, hoe zouden de mensen het dan in de sterren menen te zien?

Graebner citeert o. a. de mythe van de Narrinyeri-stam, waarin de beide vrouwen van Nepelle haar man verlaten uit liefde voor diens broer Waiungare; ze omarmen deze en blijven bij hem, de vertoornde Nepelle steekt hun hut in brand, het vuur breekt uit, als ze slapen en ze vluchten naar de hemel; Nepelle volgt hen in zijn boot.

Het laatste gedeelte wekt allicht de gedachte aan een astraal karakter van de mythe, vooral als men weet, dat de Narrinyeri tans nog Waiungare en de twee vrouwen als sterren aanwijzen.

Passen we de uitleg van Graebner echter toe, dan moet Nepelle de maan zijn, de twee vrouwen zijn (een verdubbeling van) Venus en Waiungare is de zon. En dit klopt allerminst met het aanwijzen van W. en de twee vrouwen als drie sterren.

Ook is het feit, dat deze mensen tans als sterren worden aangeduid, geen bewijs, dat men met een astrale mythe te doen heeft. De Australiërs toch laten allerlei wezens hun aards bestaan voor een hemels, en wel als sterren, verwisselen. „Presque toutes les tribus australiennes se représentent le ciel comme un pays solide et plat, où il est possible de marcher, où vivent des animaux et où poussent des herbes et des arbres. Les personnages des légendes d'Australie-centrale s'en vont, en cas de danger ou même sans raison apparente, continuer leurs voyages sous terre ou dans le ciel" [1]).

Ook is het gewone middel der medicijnmannen om in gemeenschap met de bovennatuurlike wezens te treden, het omhoogklimmen langs een magies koord.

Herhaaldelik worden wezens, die eertijds op aarde leefden, tans als sterren aangewezen: Pundjil en bijna heel zijn familie werden naar de hemel getransporteerd [2]).

---

1) A. van Gennep, Mythes et légendes d'Australie, 1905, blz. 20 noot.
2) Zie blz. 178.

De Plejaden zijn zeven zusters, die eveneens vroeger op aarde leefden [1]).

De voorouders van de tegenwoordige stammen, die vroeger gedeeltelik dieren waren, werden aan de hemel geplaatst. Die grote daden hadden verricht, schitteren er als sterren [2]).

Mullyan de sperwer was kannibaal, daarom werd zijn hut in brand gestoken en hij en zijn huisgenoten verbrandden; hij is tans de morgenster [3]).

Komen we terug tot de legende van Wyangare, dan blijkt 't volledige verhaal zozeer menselik, dat de astrale oorsprong allerminst waarschijnlik wordt. Men oordele naar de lezing van Van Gennep [4]), overgenomen van Taplin.

„Wyungare leefde met zijn moeder te Rauwoke (hij had geen vader); hij was een groot kangeroe-jager.

Eens dat hij in het riet te Oulawar stond en water dronk uit het meer door een rietstengel, passeerden de twee vrouwen van Nepelle; ze vonden hem mooi en vatten liefde voor hem op. Ze maakten van de eerste gelegenheid gebruik om in zijn hut te komen; daar hij sliep, maakten zij met haar voeten een geluid als emu's. Dadelik werd de jager wakker om op het wild toe te springen. De vrouwen schaterlachten, omarmden hem en vroegen hem, haar als vrouwen te nemen, waarin hij gaarne toestemde.

Hierin is toch waarlik niets, dat aan hemellichamen doet denken; als de oorsprong astraal was, is de verteller dit totaal vergeten, anders zou hij de zon niet door een rietstengel water uit een meer laten drinken.

De sage vertelt dan verder van de wraak van Nepelle, die, de hut ledig vindend, omdat de bewoners op de jacht zijn, vuur neerlegt en het gebiedt te wachten tot Wyungare en de vrouwen ingeslapen zijn.

Dit geschiedt, en als de drie voor 't uitbrekende vuur vluchten, vervolgt dit hen, tot ze in een moeras veiligheid zoeken. Verder bevreesd voor de wraak van Nepelle, weet Wyungare na één vergeefse poging een werpspeer met een koord in de hemel te gooien en langs dit laatste naar boven te klauteren met zijn twee vrouwen. Daar zijn ze nu drie sterren.

't Is een wonderlike geschiedenis, maar de waarschijnlikheid, dat Wyungare de zon, Nepelle de maan en de beide vrouwen Venus zijn, en dat de loop van deze hemellichamen de oorsprong van de legende waren, kan dan toch niet groot heten.

Het zou de moeite lonen, alle door Graebner genoemde legenden op hun astraal karakter te onderzoeken, doch waar de bedoeling van dit hoofdstuk slechts is, te waarschuwen tegen een te spoedig aanvaarden van dit karakter, moet ik mij hier beperken

---

1) Van Gennep XLIV, blz. 56.
2) Ibid. XLI, blz. 50.
3) Ibid. XLIII, blz. 53.
4) Ibid. XLII, blz. 51.

tot een enkel voorbeeld. We zullen in het volgend hoofdstuk zien, hoe *P*. W. Schmidt tot astrale verklaringen der Australiese mythen komt, (en na een scherpe kritiek van Graebner nog steeds volhoudt), die de stoutste fantasie op dit gebied overtreffen.

D. De figuur van Pundjil volgens Pater Schmidt.

Na deze beschouwing over het astrale karakter van mythen in het algemeen komen we tot die betreffende enkele Australiese „All-fathers" in het bizonder. Bepalen we ons allereerst tot Pundjil. Schmidt betoogt, dat de gestalte van Pundjil zeer samengesteld is en ontstaan uit een samenvloeiing van verschillende bovennatuurlike wezens. En hij weet die samenstellende gestalten zeer nauwkeurig aan te wijzen.

Pundjil is: 1e. „ein Stück des Sonnenhelden der totemistischer Mythologie, und das ist hier der jüngste in die Mischung eingetretene Bestandteil,

2. er ist ein Stück des Hellmondhelden der Zweiklassenmythologie, und dieses Stück ist das ältere,

3. er ist ein Stück des höchsten Wesens der geschlechtstotemistischen Zeit, und das ist der erste und älteste Bestandteil an den Gesamtgestalt Pundjil's.

„Wollen wir also aus dem jetzigen Pundjil die älteste Gestalt des Höchsten Wesens dieser Stämme wieder hervorzubekommen suchen, so müssen wir selbstverständlich alles aus den beiden jüngern Einwirkungen Herstammende abstreifen" [1]).

Deze Abstreifmethode hebben we reeds bij vroegere gelegenheden zien toepassen. Er blijft altijd een zuiver gedacht Opperwezen over.

Als eis voor het mogen volbrengen van deze Abstreifungen moeten we *P*. Schmidt stellen, dat hij bewijst:

1. De totemistiese kultuurkring bezit een mythologie met een zonneheld.
2. De Tweeklassenkultuurkring bezit een mythologie met een Vollemaanheld.
3. Deze twee kulturen hebben zich gemengd met een geslachtstotemistiese kultuur.

Daarna moet hij nog het proces waarschijnlik maken volgens hetwelk een Zonneheld, een Vollemaanheld en een zuiver gedacht Hoogste Wezen allemaal in één gestalte samenvloeien. Pas dan is de *mogelikheid* aangetoond, dat in de geslachts-

---

[1]) Schmidt. Ursprung, blz. 375.

totemistiese kultuur aan een hoger wezen werd geloofd, dat vrij was van de menselike eigenschappen in Pundjil.

Dit zijn de minimumeisen, aan Schmidt's betoog te stellen. We laten dan nog rusten de twijfel, die rijst over het historiese bestaan van de Australiese kultuurkringen, zoals die door Schmidt worden getrokken; een twijfel, die gevoed wordt door het feit, dat de kultuurhistorikus Graebner het met hem over deze kringen allerminst eens is [1]).

We nemen voor 't gemak aan, dat ze precies zo bestaan hebben, als Schmidt aangeeft, al zullen we erbij bedenken, dat 't vaststellen ervan, voor elk der kulturen een studie op zich zelf vergend, steeds weer geschiedt in dienst der stelling van het oermonotheïsme, wat de waarde ervan aanmerkelik verkleint.

Zien we nu of Schmidt's betoog aan de minimumeisen voldoet.

Bundjil als Zonneheld.

Schmidt begint met te betogen, dat Bundjil ver verheven is boven de andere mythiese wezens, die met hem in betrekking staan, zoals Karwien, Paliyan, de vrouwen, zonen enz. (zie de sagen). De zonen worden daarbij enigzins als quantité négligable behandeld en over hen wordt verder gezwegen. De broeder Karwien of Paliyan echter speelt een aanzienlike rol in het betoog omtrent het astrale karakter van de mythen.

1e Schmidt verklaart hem tot stichter van het bij de Z. O. stammen gebruikelike geslachtstotemisme; Bundjil staat vijandig tegenover de met Paliyan vereenzelvigde Karwien; *dus* is Bundjil een vreemd element, daar het geslachtstotemisme in Z. O. Australië het „bodenständige" element is [2]).

Dat er omtrent de invoering van het tweeklassensysteem in werkelikheid aan niets vijandigs gedacht wordt, blijkt echter duidelik uit de wijze waarop de inboorlingen zich de invoering denken: twee medicynmannen bezochten Bundjil en toen gaf deze hun instruktie omtrent de invoering van twee klassen. Heel waarschijnlik is dit twee-klassensysteem dus zo inheems mogelik.

---

[1]) Zie hierover bovengenoemde studie van Graebner: Zur austr. Religionsgeschichte, Globus 96, en een vervolg hierop in Globus 97, waarin hij Pater Schmidt's mening bestrijdt, geformuleerd in L'Origine de l'idée de Dieu, Anthropos IV; verder Graebner's: Die soziologische und religiös-ethische Gruppierung der austr. Stämme, Zeitschr. f. Ethn. XLI, blz. 328 e. v.

Dan Schmidt: Die soz. Verhältnisse der südostaustr. Stämme. Globus 97. Schmidt: Der angebliche Heiratstotemismus der südostaustr. Stämme. Globus 98.

[2]) Schmidt, Ursprung, blz. 356/57.

Is de gevolgtrekking dus wat boud, het onderstelde is 't niet minder. Want ook dit is weer door redenering verkregen. Ze volgt hier:

Bij de Wurunjerri is Paliyan de broer van Bundjil en is de vleermuis.

Bij de Wotjobaluk was Ngunung-ngunnut, de vleermuis, een man, die uit begeerte naar een vrouw een andere man in een vrouw veranderde. Schmidt, waarschijnlik menende, dat men een vleermuis toch niet van een andere kan onderscheiden, zegt dan op een volgende bladzijde: „Paliyan als Ngunung-ngunnut „Fledermaus" ist der erste Mensch und der Stammvater aller Menschen. Daß er die Scheidung zwischen Mann und Frau vorgenommen, ist wohl die mythologische Ausdrucksweise für die Einführung des Geschlechtstotemismus, die ihm zugeschrieben wird, während vorher Männer und Frauen ohne einen solchen Unterscheid waren" [1]).

Zo wordt dus Bundjil tot een vreemd element, omdat hij twist heeft met Karwien en Karwien wel met Paliyan gelijkgesteld mag worden, die, in de plaats gedacht van Ngunung-ngunnut, van een man een vrouw maakte, wat wel weer gedacht kan worden als een mythologiese uitdrukking voor het instellen van geslachts-totemisme.

Greabner zegt van deze redenering: „Ich glaube, für diese Art von Kettenidentificationen ist das Urteil, sie arbeiten zu stark mit Indizienbeweisen, nicht ubertrieben" [2]).

Inderdaad, hierin zit geen overdrijving; men zou zelfs van een zeer zacht oordeel kunnen spreken.

Op dergelijke „Indizienbeweisen" berust echter Schmidt's gehele redenering omtrent de Australiese hoge wezens. We zullen ze op de voet volgen, om de waardeloosheid ervan nader aan te tonen.

Het is ook mogelik, zegt de schrijver, om Karwien van Paliyan gescheiden te houden. En dan bevindt Bundjil zich met Paliyan in goede verstandhouding, met Karwien in vijandschap, „in welche auch die Krähe als Helferin Karwiens gerät". Schmidt maakt dan weer een sprong: „Sowohl durch dieses letztere Moment, als auch durch die charakteristische Verwundung Karwiens am Schenkel wird die Identität dieser Bundjil-Karwien-Mythen mit den Mythen, die über die Kämpfe des Nuralie-Falken mit der Krähe bei den Mukwara-Kilpara-Stämme handeln,

---

[1]) Ibid. blz. 343.

[2]) Graebner, Zur austr. Religionsgesch., blz. 362.

offenbar, um so mehr, da ja auch Bundjil bei den Kulinstämmen Vertreter einer Heiratsklasse ist, und die feindliche Krähe die gegenüberstehende klasse inne hat[1]).

Deze gelijkstelling is niet geheel zonder bedenking. Reeds de uitdrukking betreffende de strijd „des Nuralie-Falken mit der Krähe" is een verdraaiing der feiten. Immers in de Nuraliesagen is sprake van een aantal wezens, die alle Nuralie of Nurelle heten, en die deels valken, deels kraaien zijn. Twijfelachtig is, of er niet slechts twee Nurelles bedoeld zijn, maar dan heet toch de ene valk, de andere kraai. Het gaat dus niet aan, te spreken van de strijd van de Nuralie-valk met de kraai, want de laatste is ook een Nuralie. Dit is van gewicht, omdat Schmidt hier begint met zijn astraalmythologiese uitleggingen, welker lektuur de aandachtige lezer meermalen verbaasd doet staan. Reeds het begin blijkt op een niet al te hechte basis te rusten.

Schmidt wijst er op, dat Nuralie de maan elke maand laat verdwijnen en dat dit dus duidelike astrale mythologie is. Nurelle kan daarin nog een gewoon hoogste wezen zijn. „Nimmt man aber die andere Mythe hinzu, wo erzählt wird daß die Nuralies zum Teil Falke, zum Teil Krähe hießen, und daß sie mit einander im Kampfe standen, in den die Krähe am Fuß verwundet wurde[2]), so ergibt das mit voller Sicherheit(!) die Gleichung Krähe — Mond, *aber dann auch* Falke-Nuralie Sonne"[3]).

Men lette op de overgang van Krähe meervoud en Krähe enkelvoud. Waar de aarde slechts één maan telt, was het wat lastig een aantal kraaien voor maan te laten doorgaan. Evenzo vloeien de valken ineen tot één zon, en ze moeten zon zijn omdat de kraaien tot maan worden.

Schmidt legt echter ook uit, hoe die vijandschap tussen zon en maan gedacht werd. Immers van Volle maan af komt de zon 's morgens ná de maan op en haalt haar steeds meer in. Ze vervolgt de maan dus.

Dit is, vooral in 't begin, wel een zonderlinge wijze van vervolgen, daar zon en maan dan juist 180° in astronomiese lengte verschillen en de eerste ongeveer opkomt als de laatste ondergaat.

„Und je näher sie kommt, um so mehr schrumpft der Mond zusammen an einer Wunde, die er nur in einem um die Zeit des Vollmondes erhaltenen Kampfe bekommen haben kann, da gerade von da an ja seine Abnahme beginnt"[4]).

---

[1]) Schmidt, Ursprung, blz. 357.
[2]) Dit laatste staat niet in de legende bij Brough Smith I blz. 423.
[3]) Schmidt, Ursprung, blz. 358. [4]) Ibid. blz. 358.

Men stelle zich voor, dat er ooit in het brein van Australiërs was opgekomen de gedachte aan een gevecht tussen zon en maan, terwijl de maan vol is, d. w. z. wanneer ze òf niet samen gezien worden òf slechts zeer korte tijd en dan op de grootst mogelike afstand van elkaar! Hier heeft men te doen met een astrale verklaring van de mythologie, zó onwaarschijnlik als ik in bovenstaand hoofdstuk geen ander voorbeeld heb kunnen aanhalen. Niets pleit vóór, alles tégen een dergelijke uitlegging. Maar Schmidt heeft ze nodig in zijn keten van redeneringen, waarvan de Nuralie-verklaring slechts de eerste schakel vormt.

Waarvoor behoeft Schmidt de fantasieën over de gewonde kraai als maan en de andere Nuralie als zon? Hij wil bewijzen, dat 't astraal-mythologies element op de Bundjil-gestalte heeft ingewerkt en de verhevenheid daardoor heeft geleden. Dit gaat zo: De Nuralies als kraaien en valken worden door de mythen in verband gebracht met de huweliksklassen. Welnu: „überall dort, wo nun Falke und Krähe als Heiratsklassen sich gegenüberstehen, wird man mit gleichem Recht (— geen recht) astralmythologische Deutung der Mythen versuchen können, die über diesen Gegensatz von Falke und Krähe handeln" [1].

Zo zijn we weer bij Bundjil en Karwien, waarvan de eerste bij sommige stammen zijn naam aan een huweliksklasse geeft, terwijl de andere klasse Waang (kraai) [2]) heet.

„Klar schließt sich hier die Karwien-Mythe an die Mythen von Nuralie an," zegt Schmidt, „da einerseits auch Karwien von Bunjil am Füße verwundet wird, und er andrerseits auch mit der Krähe, der Inhaberin der anderen, dort geltenden Heiratsklasse, in bundesgenössische Beziehung gebracht wird" [3]).

Ein neues Moment bringt aber die Karwien-Mythe vor durch die Angabe der Veranlassung zum Kampfe zwischen Falke und Krähe, des Frauenraubes nämlich. Aber jedenfalls stellt die Karwien-Mythe diesen Frauenraub viel deutlicher als Ursache des Kampfes hin. Auch dieses neue Moment läßt sich restlos durch die Astralmythologie erklären, wie wir gleich sehen werden [4]).

Nu begint een reeks van willekeurige en meestal onmogelike onderstellingen van een dusdanige gewaagdheid, dat men zich vergeefs afvraagt, hoe iemand als *P.* Schmidt er zijn reputatie van scherpzinnig man aan wagen durft.

---

1) Ibid. blz. 359.

2) Van Gennep zegt „raaf" (corbeau) en spreekt ook in de Nuralie-mythen geregeld van valken en raven. Brough Smyth en Howitt vertalen beiden Waang of Waung door crow.

3) Ursprung, blz. 359.

4) Ibid., blz. 360.

1. De twee vrouwen, die Bunjil van Karwien afneemt, heten „zwarte zwanen".

Dit blijkt uit de desbetreffende Mythe (zie boven blz. 178) geenszins, maar omdat bij andere stammen en in een andere mythe twee vrouwen optreden, die de naam zwarte zwanen dragen[1]), komt het Schmidt nuttig voor, ook aan de door Bundjil voor Karwien gemaakte vrouwen deze namen toe te kennen.

Waarom? Omdat hij dit nodig heeft voor zijn volgende betoog, waarin hij de zwarte zwanen voor de maanhelften wil laten doorgaan. De zwaan staat in veel mythen als representant van de Maan, zegt Schmidt. Hij zegt er niet bij, dat dit in geen enkele Australiese mythe het geval is. Wel, dat waar aldus de zwaan als maan optreedt, men altijd de witte zwaan neemt voor de (natuurlik volle) maan.

„Indes wird doch auch häufig der glänzende Schwarzmond, der besonders in den Tropen deutlich sichtbare, nicht erhellte Teil des Mondes, mythologsich verwertet. Die Zusammenfassung beider Verwendungen nun bildet der schwarze Schwan."

Duidelik is anders, maar Schmidt is nu toch nader gekomen tot de opvatting, dat die twee vrouwen met de maanmythologie in verband staan, wat hij bewijzen wil.

Nu is er in de mythe van twee zwarte zwanen sprake[2]). Eén maan als twee zwanen lijkt wat bezwaarlik, doch niet voor de redeneerkunst van Pater Schmidt.

„Dadurch wird die Bezugnahme auf die Mondvorgänge noch evidenter," verklaart hij met verbazingwekkende zekerheid.

„Es sind hier die *beiden* schwarzen Hälften gemeint, von denen eine im ersten Viertel die linke, die andere im dritten Viertel die rechte Mondhälfte ausmacht, die im letzten Viertel im Neumond, beide zusammen den ganzen Mond überdecken.

. . . in Südostaustraliën gilt auch in den Mythen der leuchtende, d. h. der „eigentliche" Mond als männlich, und die zwei (schwarzen) Schwäne, die beiden dunklen Mondhälften, sind seine Frauen. Von diesen Grundgedanken aus erklären sich leicht alle einzelnen Züge der Frauengeschichten in der Bundjil-Karwien-Mythologie[3]). Deze wonderlike inval noemt Schmidt een grondgedachte! Moge de ethnologie voor meerdere van deze aard bewaard blijven.

---

[1]) De vrouwen, die Paliyan uit het water viste.

[2]) D. w. z., er is in 't geheel van geen zwanen sprake, doch we nemen dit nu maar even met Schmidt aan.

[3]) Ursprung, blz. 361.

De V.M. als een witte zwaan is een plausibele gedachte.

De N.M. als een zwarte zwaan, in deze voorstelling kunnen we komen, hoewel de N.M. zich weinig tot waarneming leent. Maar de N.M. als twee zwarte zwanen, terwijl de eigenlike mannelike maan (de kraai, zoals Schmidt elders beweert, maar nu vergeet te herhalen) eronder zit, dat lijkt zulk een absurde gedachte, dat we een bepaald defekte fantasie bij de Australiese negers zouden moeten veronderstellen, om deze voorstelling te aanvaarden.

En Schmidt werkt ze ook nog uit. In zijn ijver komt hij met de cosmographie op gespannen voet, door te verklaren, dat de zon en de volle maan bij elkaar zijn en tegelijk opgaan. Terwijl de eenvoudigste waarneming aantoont, dat ze 180° in astr. lengte verschillen, dus op de grootst mogelike afstand gezien worden, terwijl de één ongeveer opkomt als de ander ondergaat!

„Beim Vollmond erscheint der Mond ohne die beiden schwarzen Schwäne, seine Frauen, er hat noch keine Frauen. Sonne und Mond sind im Vollmond beieinander, sie haben dann gleiche Aufgangszeiten [1]).

Gleich nach dem Vollmond beginnen die beiden schwarzen Schwäne, die Frauen, sich langsam auf die glänzende Mondscheibe zu legen und bedecken sie schließlich beim Neumond völlig: das sind die Frauen, die Bundjil, der Sonnenfalke, dem Monde, Karwien gegeben hat [2]).

Waar het lengteverschil 180° is, moeten we Schmidt's opvatting dus aanvullen met de onderstelling, dat Bundjil, de zonne-valk, zijn geschenk over de volle hemelsbreedte aan zijn broeder, de maan-kraai heeft moeten toewerpen. Ongetwijfeld de nieuwste manier om een uithuweliking te doen plaats hebben. Maar, hoe dan ook, ze komen bij Karwien aan. En dan begint die wonderlikste van alle evoluties: de, nog onzichtbare, twee vrouwen leggen zich langzaam op haar glanzende man! Eén schuift dus op hem met een strookje van haar lichaam. Puzzle: waar is de andere vrouw, die Bundjil toch gegeven heeft? Dit raadsel blijft onopgelost. Na twee weken liggen de beide vrouwen zusterlik bovenop haar dan onzichtbare man.

Wie zou er na deze uiteenzetting nog durven twijfelen aan de astraalmythologiese uitlegging dezer mythe?

We zijn nog niet aan 't einde.

„Bundjil, der Falke, (als Sonne) hat eine Frau, deren Figur (Gestalt) er aber nie gesehen hat, d.h. an der Sonne tritt die

---

1) Ursprung, blz. 361. 2) Ibid. blz. 362.

Erscheinung einer schwarzen Hälfte, einer Schwarzsonne, nicht sichtbar hervor, sie wird aber, wie es scheint, *von der Mythe in naiv-theoretischer Konsequenzmacherei auch für die Sonne postuliert*" [1]).

Ja, als er een schijn van een aanduiding was, dat de Australiërs de zon een zwarte helft toedichtten, zouden we ons zeker moeten verbazen over een zo groot gebrek aan waarnemingsvermogen. Nu deze echter ontbreekt en de verklaring een verzinsel van *P.* Schmidt is, moeten we de Konsequenzmacherei op *zijn* rekening stellen, al mag hij dan op het adjectief „naief" geen aanspraak maken.

Hij komt nu weer op de twee vrouwen van Karwien.

„Karwien besitzt beide Frauen im Neumond, d.h. im Neumond haften beide schwarze Hälften an dem Mond. Dann bekommt aber B. selbst Begierde nach ihnen und nimmt sie ihm: Verschwinden der schwarzen Hälften in der Zeit von Neumond bis Vollmond, bei Eintritt des letzteren sind sie Karwien vollständig genommen."

Bundjil neemt dus de beide vrouwen. Wij 20ste-eeuwers zijn niet meer getraind in 't wegnemen van vrouwen, maar zoveel weten we er toch wel van, dat een schaking een vrij plotselinge gebeurtenis is. Als we echter Schmidt's voorstelling volgen, dan duurt het meenemen volle veertien dagen en pas na deze tijd is het laatste lichaamsdeel der twede vrouw van Karwien afgetrokken. Zoals de twee vrouwen zich eerst langzaam op haar man legden, zo schuiven ze er tans even langzaam af. Deze regelmatige afwikkeling moet dan op het brein der wilden hebben gewerkt als een schaking!

Laten we de roman ten einde toe vervolgen.

Karwien, woedend over de schaking, gaat Bundjil (de zon) aan 't vervolgen. Immers: „in der Zeit von Neumond bis Vollmond geht die Sonne früher auf, der Mond volgt nach" [2]).

't Is mooi bedacht; alleen jammer, dat het zo slecht uitkomt. Want als de beide vrouwen van Karwien de beide zwarte maanhelften zijn, die zich op de maan gelegd hebben, dan is de ene vrouw nog een week lang in innige vereniging met haar man, terwijl de andere een week nodig heeft om langzaam te verdwijnen. Dus Karwien vervolgt, met beide vrouwen nog op zijn lichaam, Bundjil, omdat deze hem de beide vrouwen ontnomen heeft!

De sage spreekt dan van een corroberie, waarbij de strijd

---

1) Ursprung, blz. 362. 2) Ibid. blz. 362.

tussen B. en K. plaats heeft bij het schijnsel van een groot vuur. En zie, zegt Schmidt, „zur Zeit des leuchtenden Vollmondes halten die Schwarzen ihre Corroberies, und beim Vollmond entspinnt sich der Kampf zwischen Sonne und Mond" [1]).

De bedoeling van deze zin is niet geheel duidelik, doch waarschijnlik deze, dat met het vuur de vollemaan bedoeld is, wat niet onmogelik, tenminste veel waarschijnliker is, dan dat Karwien en de volle maan identiek zouden zijn.

Geheel willekeurig niet alleen, maar zonder enige redelike of zelfs onredelike grond is de gedachte in de twede zin, dat zon en maan een strijd beginnen bij volle maan.

Vóór de volle maan goed zichtbaar is, gaat de zon onder. Karwien moet dus het gevecht beginnen met de tegenstander, die hij een halve maand vervolgde, en waarvan hij steeds verder verwijderd raakte; op het moment dat de afstand het grootst is en hij zijn tegenstander niet meer ziet, begint hij 't gevecht! Hoe zwak moet Pater Schmidt wel staan, om deze tastbare onmogelikheden op te dissen ter staving van de astraal-mythologiese betekenis der Bundjil Karwien-mythe. De verklaring van de afloop van de strijd is al even slecht te aanvaarden als de hele sage. Karwien wordt door Bundjil met een speer gewond, kan niet meer lopen, wordt ziek en vermagert als een skelet: „vom Vollmond angefangen geht morgens der Mond früher auf als die Sonne, ('t begint met een verschil van 12 uur en de volle maan gaat 's avonds op, niet 's morgens!), die Zwischenzeit zwischen den beiderseitigen Aufgangszeiten verringert sich dann immer mehr bis zum Neumond, die Sonne holt ihn dort, da er nun schlecht mehr gehen kann, ein; ferner wird der Mond krank, magert ab und wird fleischlos wie ein Skelett."

Zo wordt nu opeens het afnemen van de maan verklaard, de maan is „fleischlos", hoewel de vorige afnemende maan verklaard werd als het zich langzaam leggen van twee vrouwen op de glanzende maan, wat niet identiek is met „fleischlosigkeit".

't Slot: Bundjil behield de twee vrouwen en kreeg bij haar vele kinderen.

Verklaring: „aus der Vereinigung der beiden Frauen mit Bundjil, die im Vollmond sich vollzieht, gehen als Kinder die Sterne hervor, die nach dem Vollmond, bei abnehmender Lichthelle des Mondes, am Himmel stets zahlreicher sichtbar werden" [2]).

---

[1]) Ibid. blz. 362. [2]) Ibid. blz. 362—363.

Hier zijn we waarschijnlik weer bij de naiv-theoretische Konsequenzmacherei, want er is geen enkel verschijnsel, dat kan doen denken aan een vereniging der twee zwarte „maanhelften” met de zon.

We zijn aan ’t einde van de Bundjil-Karwien mythe. We hebben gezien, dat *P.* Schmidt niet enkel beschikt over een weelderige fantasie, maar dat deze fantasie herhaaldelik spot met iedere logica, zelfs met de allicht niet sterk ontwikkelde logica van Australiese negers. De verklaring van Schmidt aanvaarden betekent ’t aannemen van de mogelikheid, dat een Australiër het afnemen van de maan zou zien als de vereniging van drie wezens en in *dezelfde sage* ook als het uitteren van een gewond man; dat de Australiërs het wassen van de maan gedurende veertien dagen zou vergelijken met het plotseling, in het geheim wegvoeren van twee wezens; het betekent zelfs, dat men zon en volle maan gelijk moet zien opkomen. Zou *P.* Schmidt een ogenblik ondersteld hebben dat de ethnologie dit alles zou aanvaarden?

Dat het boek met dergelijke grove fouten herdrukt is, zonder dat iemand ze heeft aangewezen, is alleen hierdoor te verklaren, dat het werk door zijn ontzaglik ingewikkeld betoog bijna niet leesbaar is.

Zoals gezegd, heeft Graebner Schmidt op een bepaald gedeelte bestreden en de mening verdedigd, dat de Bundjil-Karwien mythe tot de maan-mythologie behoort (zie boven). Komies na de kronkelige redenering van Schmidt doet het aan, wanneer hij over Graebner’s werk zegt: „Um das bei widerstrebenden Material zu erreichen, offeriert sich sehr gern das Verfahren des Prokrustesbettes zur gefälligen Verwendung: man preßt hinein oder haut ab, was nicht hinein will, und zerrt auseinander, was nicht ausreicht” . . . „nichts anders als ein gewaltsames Hineinpressen in unzureichende Schemata bedeutet sein Versuch, die Falken-Krähen-Mythen als reine Mondmythen hinzustellen” [1]). Is ’t niet of men Prokrustes zelf aan anderen hoort verwijten, zijn pas-methoden in praktijk te brengen?

Als we de draad van Schmidt’s redenering weer opvatten, moeten we nagaan, waarom het hem bij zijn opvatting te doen was.

Om dit te zien moeten we na de reeds verwerkte nog een zeer lange redenering doorworstelen; Schmidt gaat nu n.l. „be-

---

1) Ibid. blz. 365.

wijzen", dat de valken-kraaien-mythen een mengvorm zijn uit verschillende kultuurkringen.

Een enigszins hachelik werk. Wie het genoegen van eenvoudige lieden aan verhaaltjes kent, begrijpt, hoe gemakkelik vertellingen over geweldige afstanden verspreid raken en begrijpt tevens, hoe licht er bij deze grote reizen wijzigingen ontstaan, die met kultuurkringen niets te doen hebben. De fantasie van de persoon, die de vertelling reproduceert, moet wel een zeer grote invloed hebben. Het bewijs, dat een mythe of legende een menging is van verschillende andere, kan alleen enige redelike kans van slagen hebben, wanneer de beide oorspronkelike verhalen nog in verschillende streken bestaan.

Hoe echter zijn de *feiten*, die Schmidt ten dienste staan? Van het voorkomen der oorspronkelik samenstellende mythen is geen sprake. Zijn hypothese berust op een zodanige opeenstapeling van gewaagde onderstellingen, dat één stootje voldoende is, om het gebouw te doen ineenstorten.

De kultuurkringen, waaraan hij de verschillende herkomst der onderdelen toeschrijft, bestaan al evenmin als die onderdelen zelf. Want de kultuurbeweging in Australië, zoals die door Graebner voor het eerst is uitgewerkt, mist, met alle respect voor Graebner's arbeid zij 't gezegd, toch wel voldoende zekerheid. Doch al was dit nu niet zo, dan is 't nog zeer boud, om legenden aan bepaalde kultuurkringen toe te wijzen, omdat deze laatste alleen een pre-histories bestaan gehad hebben en van een konstatering van *bestaande* kultuurkringen weinig sprake is. Beziet men de kaart bij Graebner's artikel [1], in Globus 90 blz. 183, dan blijkt 3/4 van het bekende gebied te worden ingenomen door vier- (en acht-) klassen-systemen, welke volgens Graebner voortgekomen zijn uit een menging van moederrechtelike tweeklassen-systemen met vaderrechtelike lokale groepen. Terwijl de zgn. nigritiese kultuur geheel en al „überlagert" zou zijn.

N. W. Thomas, de schrijver van „The Natives of Australia", zegt dan ook [2]) dat het onderscheiden van kultuurkringen berust op veel te weinig feiten.

Waar de zaken zo staan, kan het geen ernstig werk genoemd worden, wanneer *P.* Schmidt apodicties verklaart: „Um es kurz zu sagen, diese Mythen, so wie sie jetzt vorliegen, gehören weder der Zweiklassenkultur noch dem ihm vorausgehenden totemistischen Kulturkreise an, sondern sind Mischformen aus beiden" [3]).

---

[1]) Wanderung und Entwicklung sozialer Systeme in Australien.

[2]) N. W. Thomas. Über Kulturkreise in Australien. Zeitschrift für Ethnologie 37, 1905, blz. 759 e. v.

[3]) Ursprung, blz. 365.

Wie zo iets beweert, moet wel duidelik de afzonderlike bestanddelen in de beide kultuurcomplexen kunnen aantonen.

We verwachten dus, dat de schrijver bij de stammen van de „tweeklassenkultuur" of „ostpapuanische" kultuur, die volgens Graebner en Schmidt 1/3 van de Oostkust innemen, het ene bestanddeel van de mythe zal aantonen.

Een poging daartoe doet hij inderdaad. Het „aantonen" bepaalt zich echter tot een rij van beweringen, de een al minder gegrond dan de andere.

De eerste is, dat de zuivere maanmythologie van de tweeklassenkultuur te vinden is in de Paliyan-mythen. Deze Paliyanmythen zouden een duidelike overeenkomst vertonen met de verhalen over Kabinana en Karvuvu op Nieuw-Pommeren, Qat en Marawa op de Banks-eilanden e. a. [1]).

Ik zal me bepalen, de Paliyan-mythen te plaatsen naast die van Qat, medegedeeld door Codrington.

. . . it was believed that Qat had made some creatures and fixed the natural condition of things in the world. The regular courses of the seasons are ascribed to him, the calm months from September to December, when the *un*, Palolo sea-worm, comes, the yearly blow, and the high tide in the month *wotgoro*; but irregular rains, winds and calms are put to the account of the men who could influence other *vui* spirits so as to produce them. The name of Qat is given also to remarkable objects and effects in nature; when fish die in the sea from excessive heat of the sun, Qat is said to have poisoned them enz. Z'n moeder was een steen.

„He is the hero of storytellers, the ideal character of a goodnatured people who profoundly believe in magic and graetly admire adroitness and success in the use of it . . . When he is said to create, he is adding only to the furniture of the world in which he was born, where there were already houses and canoes, weapons, ornaments, products of cultivated gardens etc. . . ." It is difficult for the story-tellers to keep him distinct from ordinary men, though they always insist that he was a *vui*; and though he certainly never was a man, the people of the place where he was born in Vanua Lava, Alo Sepere, claim him as their ancestor" [2]).

Van een maanmythe heeft het nog niet veel. En het vervolg van Codrington's verhaal al even weinig. Daar blijkt, dat Qat

---

[1]) Ibid., blz. 366.

[2]) R. H. Codrington, The Melanesians, 1891, blz. 154 e. v.

11 broers heeft, alle Tangaro geheten met een toevoeging als: bamboeblad, broodboomblad enz. De broers verveelt 't, dat het altijd dag is. Qat maakt dan duisternis, d. w. z. hij haalt die bij de Nacht. Voor 't eerst gaat dan de zon onder en de duisternis komt uit de zee op. Als de haan kraait, snijdt Qat de duisternis en 't licht komt weer te voorschijn.

Wat er verder komt over de strijd van de goedmoedige Qat met zijn 11 kwaadwillige broeders, die ook zijn vrouw een keer ontvoeren na het enige malen vergeefs beproefd te hebben, men moet wel over een zeer krachtige fantasie beschikken om deze aardige verhalen tot maanmythen te stempelen. Trouwens, Schmidt maakt 't zich al zeer gemakkelik; *hij slaat deze episoden eenvoudig over!*

Qat en Marawa zouden volgens Schmidt tegenover elkaar staan als Bunjil en Paliyan, de twee broers. Doch Marawa is zelfs in 't geheel geen broer van Qat: 't is een spin, die Qat eerst plaagt, later in de moeilikste omstandigheden helpt.

Dan vergelijkt hij met Tagaro en Suqe op de Nieuwe Hebriden.[1]) Tagaro heeft, behalve Suqe, tien broeders.

Tagaro came down from heaven, made men and other things and went back again to heaven. Suqe belonged to the earth, his head was forked[2]), therefore he had two thoughts in it.

Tagaro maakte alles goed, Suqe slecht: hij wilde de mensen maar 5 dagen dood laten; zes nachten tegen een dag hebben; he planted the scooped meat of the yam, not the rind. Tagaro sent him to a place where is a bottomless chasm, somewhere inland in Araga, where he rules over the ghosts of the dead[3]).

In een vorig werk[4]) heeft Schmidt al betoogd, dat de Qat-geschiedenis een „klassischer Mondmythus" is.

Qat's moeder heet Qat-goro = rondhoofd. Zij zou de volle maan zijn, Qat is de wassende maan met z'n broers de 11 andere(?) maanden van het jaar! Met de twee eerste broers zou het geheel aansluiten bij de mythen van Kabinana en Karvuvu op N. Pommeren.

Dat Qat vergezeld wordt door Marawa, de spin, voert op de oudste vormen van de maanmythe terug[5]). En het verband zou

---

1) Ursprung, blz. 366.

2) Tagaro zal dus volgens Ehrenreich de maan moeten zijn.

3) Codrington, blz. 169.

4) Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker, 1910, blz. 107 e. v.

5) Dit staat in verband met een betoog van Schmidt dat de spin een echt maanwezen is.

nog duideliker worden doordat Qat en Marawa de mensen schiepen.

Codrington vertelt dit aldus: Qat snijdt zes mensen uit dracaenahout, daarna waren er zes dagen nodig om ze tot leven te laten komen. 3 dagen (hiervan) hield hij ze weg en 3 dagen werkte hij aan 't levendmaken. Hij deed dit door dansen en trommelen. Vervolgens verdeelde hij ze in 3 mannen en 3 vrouwen en maakte er paren van.

Marawa maakt mensen van ander hout. Hij had ook 6 dagen nodig en maakt ze op dezelfde wijze levend. Dan begraaft hij ze 6 dagen en vindt ze daarna stinkend; "and this was the origin of death among men." [1])

Nu de verklaring van Pater Schmidt: de perioden van 6 dagen zijn de kwartieren. Qat begint bij L. K. De 3 dagen, dat hij de lichamen verbergt, zijn de drie dagen, dat de N. M. onzichtbaar is. Dan staan bij Eerste kwartier man en vrouw tegenover elkaar. In een noot zegt hij: „de drie mannen en de drie vrouwen kan ik niet verklaren!" Geen wonder. Want ze passen niet in een maanmythologie. Maar kan het ernstig werk genoemd worden, om dan maar door te gaan met de verklaring, alsof die andere mannen en vrouwen er niet bij waren?

Over Marawa zegt Schmidt, dat hij na V. M. schijnt te beginnen. L. K. = man en vrouw. Hij bedekt ze (Codrington spreekt weer in 't meervoud *men* and *women)* voor 6 dagen en dit zou de tijd zijn van L. K. tot V. M.

„Wie er die Erde wegkratzt und die toten faulenden Körper findet, ist der lichtlose Neumond gemeint" [2]).

De verklaring is tè onwaarschijnlik om er veel aandacht aan te besteden. Alleen vergelijke men nog met deze uitleggingen de bovengenoemde bewering van Schmidt, dat Qat zelf de wassende maan is.

Het valt niet te begrijpen, hoe de wetenschap gebaat wordt met dergelijke theorieën, die het merk der onwaarschijnlikheid met zich dragen.

Is het niet de eerste plicht van elk wetenschappelik werker, om zijn theorie te toetsen juist aan de feiten, die er mee in strijd lijken te zijn?

Het woord van Steinmetz: „Er ist Advokat statt ehrlicher exakter Forscher" [2]) is hier in zijn volle omvang van toepassing.

---

[1]) Codrington, blz. 157/158. [2]) Grundlinien, blz. 108.

[3]) S. R. Steinmetz, Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe. II. blz. XXXII.

Waar is nu de overeenkomst tussen het paar Qat-Marawa of Kabinana-Karvuvu [1]) met Bunjil-Paliyan?

Bij vergelijking van de boven geciteerde mythe (blz. 176) zal men geen enkele overeenkomst vinden. En Schmidt vergenoegt zich met te zeggen, dat ze bestaat. Hier dient gekonstateerd, dat van een bepaald element der legenden, toe te wijzen aan een tweeklassenkultuur, geen sprake is, en dat dus Schmidt's poging, om de elementen dier kultuur van de Bunjil-figuur „abzustreifen" schipbreuk zou lijden, als zijn redenering niet reeds gestrand was op andere punten.

Waarschijnlik om nu toch een soort tegenstelling tussen Paliyan en Bunjil te scheppen, waarvan nergens blijkt, vereenzelvigt Schmidt de Paliyan-figuur met die van Buergoen, die wèl ontevreden is op Bunjil [2]). En van deze Paliyan-Buergoen roept hij dan uit:

„Er ist der minderwertige Dunkelmond, der das Abnehmen der Hellmondscheibe bewirkt, Tod statt Leben bringt, Leben aber nicht geben kann" [3]).

Misschien moet deze uiting dienst doen om de overeenkomst van Paliyan met Marawa te tonen, maar het is dan wel jammer, dat in geen enkele mythe sprake is van het brengen van de dood door Paliyan. Afgezien daarvan, welke aanwijzing is er, dat deze Paliyan de nieuwe maan is?

En hoe moeten we ons dat eigenlik voorstellen: de N. M. die het afnemen van de V. M. bewerkt? Die N. M. is er dan toch niet, maar ontstaat uit de V. M.

Verdedigt Schmidt in zijn verklaring van de Karwienmythe het denkbeeld, dat de zon aan de V. M. een paar vrouwen — de beide maanhelften doet toekomen, hier heet het, dat het te voorschijnbrengen door Paliyan van de eerste vrouwen op aarde uit 't water zó moet worden opgevat, dat de N. M. twee zwarte zwanen, uit de heldere wateren van de V. M. ophaalt. Wat dus hierop neerkomt, dat hij zelf bestaat uit twee vrouwen, die hij opvischte, vóór hij bestond.

Weinigen zullen geloven, dat zo iets ooit in het hoofd van een Australiër is opgekomen. Hierbij komt nog de grote onwaar-

---

[1]) P. Jos. Meier, Mythen u. Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel, 1909, de bron voor de verhalen van Kabinana-Karvuvu, zegt van hen: „Sie stehen von Anfang an als wirkliche Menschen den Geistern gegenüber, denen sie Streiche spielen Sie verrichten allerdings Wunderdinge . . . To Kabinana ist . . . der kanakische Idealmensch . . . To Karvuvu ist der Unheilstifter (blz. 5 6). Toch maanhelden?

[2]) Ursprung, blz. 348.

[3]) Ursprung, blz. 366.

schijnlikheid, dat het bezien van maanverschijnselen leidt tot het maken van verhalen over de schepping van de mens.

Als steun voert de schrijver dan nog „zwei kleinen aber charakteristischen Momenten" aan: „Paliyan zieht an seinem *gekrümmten* Stabe die Frauen aus dem Wasser hervor — die gekrümmte Mondsichel-, und drei Tage sind Bundjil, Paliyan, die beiden Männer und deren Frauen, die schwarzen Schwäne, zusammen: die drei Tage zwischen dem Zeitpunkt, wo das letzte Stück der Sichel des abnehmenden Mondes verschwunden ist, und dem andern, wo das erste Stück der Sichel des zunehmenden Mondes sich zeigt, wo die Mondscheibe also völlig dunkel ist, die beiden schwarzen Schwäne also bei ihren Männern sind" [1]).

Het middeltje om wat op te vissen, 't krombuigen van een tak door Paliyan, (is er iets eenvoudigers denkbaar?), zou dus een karakteristiek kenmerk voor een maanmythe vormen. Hierbij zullen we niet langer stilstaan, doch even de verklaring van Schmidt samenvatten. De Australiërs bezien het donker worden van de volle maan in de loop van twee weken en komen dan op deze idee:

De donkere maan (die er niet is) vist met een maansikkel (die er ook niet is) twee zwarte vrouwen (de maanhelften, die hem zelf vormen) uit de wateren van de heldere maan. Met deze twee maanhelften (dat is hij zelf) loopt hij naar de volle maan (die er dan niet is), om ze hem te tonen. Als er nu nog bij komt, dat Bundjil aan de vrouwen pas het leven gaf, moeten we nog aanvullen: de (niet aanwezige) volle maan blaast nu leven in aan de beide zwarte maanhelften en geeft ze aan twee mannen, door hem geschapen.

Vervolgens verdwijnen V. M. en N. M. tezamen in een wervelwind.

't Leven inblazen wordt niet maan-mythologies verklaard door Schmidt, 't verdwijnen in een wervelwind en het nooit weer terug komen evenmin. 't Past ook wel erg slecht in een „maanmythe". Wat echter geen reden mag zijn om het weg te laten.

Zo luidt het betoog van Schmidt omtrent de zuivere maanmythologie, welke in de tweeklassenkultuur zou bestaan hebben en een komponent zou vormen voor de uit menging voortgekomen zon-maan-mythologie.

Ach, 't betoog is nog niet uit, hoewel het vervolg er eigenlik minder toe doet, omdat het duidelik is, dat 't voorgaande op

---

[1]) Ursprung, blz. 367. Men vergelijke hiermee Schmidt's verklaring van de andere „sichere" maanheld Qat, die uit dezelfde kultuur zou stammen.

al te losse gronden steunt. Doch volledigheidshalve zullen we ook de rest bespreken.

De beide tevoorschijn gehaalde vrouwen heten Gannawarra = zwarte zwanen. Zo heten echter ook (in andere mythen) de vrouwen van Bundjil zelf. Daaruit volgt, zegt Schmidt, dat de beide mannen, die de vrouwen kregen, ook een broederpaar is *und also(!) identisch sind mit Bundjil und Paliyan, dem Brüderpaar*, die beide geschaffen sind von einem höchsten Wesen, dessen Platz nun Bundjil in den Mythen einzunehmen bestrebt is" [1]).

Dat nergens, in geen enkele mythe, gezegd wordt, dat Bundjil door een hoogste wezen geschapen werd, deert Schmidt niet. Als de mythen niet luiden, zoals hij ze wenst, zegt hij, dat ze ongetwijfeld vroeger anders geluid hebben en voert dan bewijzen aan van de bovenstaande soort.

Men leze de mythe over het maken van de twee zwarte mannen. En dan vrage men zich af, hoe 't mogelik zou zijn, dat de mannen Berroukbourn en Koukinberrouk, door Bundjil gemaakt, eigenlik Bundjil en Paliyan waren en door een hoger Wezen geschapen.

„Von den beiden geschaffenen Männern ist der eine hell [2]), der andere dunkel, was ganz deutlich der Gegensatz von Hell- und Dunkelmond zum Darstellung bringt" [3]).

„Nun wird es aber auch vollends klar, daß Paliyan mit Karwien identisch ist. Denn der Gegensatz von hell und dunkel, der in der Paliyan-Mythen erscheint, ist es ja, der in einer ganzen Reihe von Stämmen von Victoria und N.S.-Wales, aber auch in Neu-Pommern und auf den Neuhebriden auch als äußeres Kennzeichen der beiden zueinander gehörigen Heiratsklassen gebraucht wird" [4])

Wie begrijpt dit „denn"? Misschien zit het in 't volgende:

In de oorspronkelike tweeklassenkultuur moest de tegenstelling van licht en donker in de twee maanhelften gezocht worden, *tans* worden in het Bundjil-gebied waar de Paliyan-mythen ook vandaan komen, de twee huweliksklassen als valken en kraaien aangeduid . . . [5]).

Dus!! moeten we daarop de tegenstelling licht en donker overdragen. Weliswaar wordt in de Paliyan-mythen niet van valken en kraaien gesproken, doch wat belet ons aan te nemen, dat dit

---

1) Ursprung, blz. 367.

2) Er staat in de sage "not quite black" wat Schmidt op blz. 351 terecht vertaalt door „nicht ganz schwarz" hier maakt hij er „hell" van.

3) Ursprung, blz. 367.

4) Ursprung, blz. 367/368.

5) Ibid. blz. 368.

vroeger wel het geval was? Aldus worde besloten: „so muß geschlossen werden, daß die Paliyan-Mythen, wie sie uns jetzt vorliegen, unvollständig sind und zu ihrer vollen Ergänzung gerade der Karwien-Mythe bedürfen, in welcher auch die Krähe eingeführt und mit Karwien(-Paliyan) in Beziehung gesetzt wird" [1]).

In elk geval komt 't hierop neer, dat de Paliyan-mythen tot de reine maanmythologie der tweeklassenkultuur behoren. En dan gaat Schmidt dit nog weer nader „bewijzen" met de verhalen van Brambrambult in N. W. Victoria, die natuurlik ook weer maanmythen zijn. Zouden de Australiërs wel ooit verhalen gemaakt hebben, die niet op zon of maan betrekking hebben? Graebner legt 't nog veel te eenvoudig uit. Al de monsters, die de Brambrambult doden, zijn representanten van de Nieuwe Maan. Schmidt acht ze representanten van vreemde sociologies- of mythologies-religieuze kultuurbewegingen(!), die met de donkere maan (de oude vijand) worden vereenzelvigd, wijl de maanmythologie vijandig tegenover ze staat [1]).

Ik heb gepeinsd, wat dat zou kunnen betekenen: een maanmythologie, vijandig aan sociologies- of mythologies-religieuze kultuurbewegingen. Ik kan 't niet vinden. Vijandige mythologieën vermag ik mij niet voor te stellen. Zou de kultuurkringen-beschouwing leiden tot een herleving van de organiese sociologie van Schäffle c. s.?

Hoe Schmidt de maan, waar hij dit mogelik acht, met de haren erbij sleept, kan men vinden op de bladzijden 370 en 371 van zijn boek. Hij bepaalt met een handomdraaien de oudere en jongere elementen van de legenden. Zelfs in het eenvoudige zinnetje: „Er war eines von den Wesen, welche die Erde bewohnten, als die Sonne noch nicht da war" geeft houvast aan z'n theorie, dat deze wezens tot een oudere kultuurkring behoren: es „ist nichts anderes als der mythologisch-historische Ausdruck dafür, daß sie da waren, ehe die reine Sonnenmythologie der Baiame-Stämme, ... in das Land kam" [2]).

Dergelijke bedenksels moeten als remplaçant dienst doen, voor wat alleen steun zou kunnen geven aan zijn theorie van de versmelting der verschillende kultuurkringen: de feiten, waaruit het afzonderlik bestaan in andere streken blijkt van wat hier gemengd voorkomt.

Zo zien we dus, dat *P.* Schmidt geen zweem van een bewijs heeft kunnen bijbrengen, dat de menging heeft plaats gehad,

---

1) Ibid. blz. 369. 2) Ibid. blz. 371.

welke hij nodig meende te hebben, om aan te tonen, dat er oorspronkelike monotheïstiese voorstellingen heersten bij de oudste stammen van Australië.

Die hele z.g. maanmythologie van de tweeklassenkultuur berust op gekunstelde redeneringen, getuigend van een sofisme, als men heden ten dage voor onmogelik zou hebben gehouden.

„Die Mischung vollzog sich in der Weise, daß das alte höchste Wesen, das der Zeit der Geschlechtstotemismus angehörte, mit dem Vertreter des Hellmondes in eine Gestalt zusammenfloß, und der Vertreter des männlichen Geschlechtstotems der männliche) Stammvater, mit dem Vertreter des abnehmenden Mondes gleichgesetzt wurde" [1]).

't Is wel compromittant voor dat „Hoogste Wezen", om zo samen te smelten met de volle maan en een beetje vreemd ook. Want wat Schmidt ons ook vertelt over de maanmythologie, in geen enkele bron is ook slechts een woord te vinden, om aan te duiden, dat de maan als een hoog wezen beschouwd werd. *Verhalen* vindt men, waarin de handeling der personen, als Schmidt's opvatting juist was, eigenlik de verschijnselen der maan-omloop zijn. Een spel der verbeelding dus.

Doch hoe zouden de inboorlingen, die een „Hoogste Wezen" vereerden, door een maanverhaaltje zó in de war gebracht worden, dat ze de maan voor dat Wezen aanzagen?

Vindt Schmidt het proces zelf te vreemd, dat hij nu begint te spreken van de „Vertreter" der V. M. en N. M.? Daarvan was in al zijn voorgaande redeneringen geen sprake. Maar 't past beter bij zijn samensmeltingstheorie; of liever: minder slecht.

Want het is al ijdel gepraat wat hij over de samensmelting ten beste geeft.

Heette het bij de bespreking der „reine Mondmythologie der Zweiklassenkultur", dat Paliyan (de N. M.) de zwarte zwanen of maanhelften uit de zilverwitte wateren van de volle maan te voorschijn haalt, nu luidt de verklaring van de samensmelting aldus:

„Für beide Gleichsetzungen boten sich leicht Handhaben dar. Der Hellmond läßt den Dunkelmond aus sich hervorgehen, schafft ihn also gleichsam. Dadurch kommt er dem Höchsten Wesen der geschlechtstotemistischen Periode nahe" [1]).

Zeker, zeker, de zilverwitte wateren, waaruit twee zwarte vrouwen worden opgevist, komen „diesem höchsten Wesen der geschlechtstotemistischen Periode nahe".

---

[1]) Ibid. blz. 371.

Ach, deze maan, waarvan we in de cosmographie leren, dat we, de libratie verwaarlozend, steeds dezelfde helft zien, welk een veelzijdig wezen blijkt ze te zijn. Een Janushoofd is daarnaast een heel natuurlik verschijnsel. In de hand van *P.* Schmidt wordt de maan een wezen met vele, vele aangezichten. Hij kneedt het hoofd als een klomp was en in een ommezien tovert hij weer een ander gelaat te voorschijn, al naar het te pas komt.

Ik moet zeggen: na het betoog van Schmidt gelezen en vele malen herlezen te hebben, verbaast mij de middeleeuwse redeneerkunst hoe langer hoe meer. Het is uiterst moeilik, alle schakels één voor één na te gaan.

Waarschijnlik hebben velen vóór mij het niet eens zover kunnen brengen en dankt Schmidt het daaraan, dat hij met steeds krachtiger autoriteit spreekt over ethnologen, die nog maar altijd bevangen zijn in animistiese en andere dwaalleringen.

Reeds noemt hij onwetenschappelik allen, die zijn kultuurkringen niet aanvaarden. Straks zullen zij, die niet aan primitief monotheïsme geloof slaan, door hem uit de wetenschap gebannen worden. Doch vóór het zover komt, moest duidelik gemaakt, hoe voos de grondslagen zijn, waarop zijn autoriteit steunt.

Moeten we hem nog verder volgen op zijn kronkelpaden, die hem naar het Australiese oermonotheïsme voeren? Laten we nog even volharden en tenminste de slotapotheose zien.

Van Graebner neemt Schmidt over, dat de totemkultuur een zonnemythologie heeft.

Venus die als „Nachtgeschöpf" eigenlik tot de maan zou horen, is „also" diens rechtmatige vrouw. Ze loopt echter een schone man, de zon, na, want Venus is altijd dicht bij de zon. Neemt men nu Venus als twee sterren: morgen- en avondster, dan zijn dit de twee weglopende vrouwen (zie boven blz. 185).

En nu is de samensmelting met de reine maanmythologie zó gegaan, dat de stralende zon van de totemistiese kultuur in de plaats trad voor de lichtende V. M. der tweeklassenkultuur.

De maan „schlechthin" neemt de plaats in van de N. M. Dit stuivertje verwisselen zouden we misschien beter kunnen begrijpen, als er al ergens van een maan „schlechthin" sprake geweest was. Totnogtoe echter hoorden we steeds van de V. M., of van een V. M. met zwarte zwanen op zijn lichaam of van twee zeer verschillende wezens: V. M. en N. M. Hoe deze nu plotseling alle tezamen zijn geworden tot de „maan schlechthin", verzuimt *P.* Schmidt, die ons anders tot in finesses 't ontstaan van de mythen weet te verklaren, geheel en al mee te delen.

Aan het eind gekomen van de zeer lange redenering, herinneren

we ons de eisen, waaraan deze had te voldoen. En we kunnen konstateren, dat Schmidt's betoog in alle opzichten heeft gefaald.

Hij heeft niet bewezen, dat de totemistiese kultuurkring een mythologie bezit met een zonneheld.

Evenmin, dat de tweeklassenkultuurkring een mythologie bezit met een vollemaanheld.

En de uitwerking van het samensmeltingsproces tussen zonneheld, maanheld en zuiver gedacht hoogste wezen moet reeds als mislukt worden beschouwd, zelfs al zou er voor het eertijds bestaan der zonne- en maanhelden enige waarschijnlikheid zijn aan te voeren.

Zo hebben we dus de Australiese All-fathers niet te zien als samengesteld uit de voorstellingen van één hoog met verschillende lagere wezens, maar hebben we ze, totdat het tegengestelde zou worden aangetoond, te aanvaarden zoals ze zich aan ons voordoen.

Daaruit volgt, dat de bekende „Abstreifungen" die als resultaat het Hoogste Wezen als oorspronkelik kultuurgoed zouden overlaten, niet mogen worden toegepast:

De reconstructie van het oermonotheïsme is mislukt.

Het zou na dit betoog geen zin hebben, de redeneringen. die over de andere Australiese hoogste wezens zijn ten beste gegeven, alle op de voet te volgen. Echter is het nodig, de berichten omtrent nog enkele krities te bezien, omdat de mogelikheid bestaat, dat Bundjil lager gedacht wordt dan de overige. Ik kies voor dit nader onderzoek Baiame en Altjira. Baiame behoort in elk geval tot de meest verhevene. Bovendien moet rekening gehouden worden met de bewering van Schmidt, dat bij één stam van Z. O. Australië, die dan tevens het minst zou zijn beïnvloed door vreemde kulturen, de Kurnai, het hoogste wezen in zijn zuivere vorm nog kan worden gekonstateerd. Aan dit hoogste wezen Mungan ngaua zal dan ook een afzonderlik hoofdstuk worden gewijd.

E. Enkele andere Australiese „Supreme Beings".

Baiame.

Waar ik meen de onhoudbaarheid van Schmidt's stellingen omtrent zonne- en maanmythologie bij Bundjil te hebben aangetoond, zal ik zijn verdere zonnemythologiese uiteenzettingen buiten beschouwing laten bij het bezien van de wezens Baiame en Altjira. Wel weersta ik met moeite de lust zijn beredenering van Baiame's karakter als zonnegod te ontleden, doch ik zou vrezen te uitvoerig te worden. (Wie verder belangstelt in de wijze, waarop *P.* Schmidt „exakte" wetenschap verstaat, verzuime niet,

blz. 438-447 van zijn Ursprung te lezen. Verder zal ik het ethnografies materiaal meer bekort citeren. Een uitvoerige behandeling is desteminder nodig, omdat Baiame al meer het onderwerp van diskussie geweest is, speciaal tussen Andrew Lang en E. Sidney Hartland[1], terwijl A. van Gennep in zijn „Mythes et légendes" eveneens dit wezen krities bekijkt. En over Altjira maakt G. Wobbermin waardevolle opmerkingen in zijn artikel: „Die Frage nach den Anfängen der Religion in religionspsychologischer Beleuchtung"[2]. Baiame is een mythies wezen bij de Kamilaroi en verwante stammen in Z. O. Australië. De voornaamste bronnen omtrent hem zijn: Howitt: *Native Tribes*; Mrs. K. Langloh Parker: *Australian Legendary Tales* (1897); dezelfde: *More Australian Legendary Tales* (1898); Ridley: *Gurre Kamilaroi* (1856); R. H. Mathews: *The Bora, or Initiation Ceremonies of the Kamilaroi Tribe*[3]; dezelfde: *The Burbung of the Wiradthuri Tribes*[4]; N. W. Thomas: *Baiame and the Bell-Bird*[5]).

Zoals bekend is, was het Andrew Lang, die op grond van het geloof in allerlei goden (o. a. Baiame) bij natuurvolken, tot de konklusie kwam, dat één van de twee hoofdbronnen der religie was: „het geloof (hoe verkregen weten we niet) in een machtig, moreel, eeuwig, alwetend Vader en Rechter der mensen." Na de aanval van Sidney Hartland heeft Lang echter deze stelling niet kunnen houden. In de plaats ervan komt deze, dat de kennis van „een vriendelik scheppend hoogste wezen *onder* de ideeën der Australiërs voorkomt"[6]. Hij zegt, dat de chronique scandaleuse van Bundjil of Baiame door Mr. Hartland dit niet aantast. Doch hier valt juist het licht op de kardinale fout van Lang, die als reactie op de tot dan toe gehuldigde opvattingen alleen de mooie eigenschappen van de hoogste wezens naar voren haalde en op de andere niet lette, terwijl hij daarbij bovendien nog kwistig strooide met hoofdletters en Latijnse woorden. „It is partly a matter of capital letters and Latinised words", zegt hij zelf[7]).

Terecht meent E. Sidney Hartland in zijn antwoord aan Lang, dat in „The Making of Religion" de keuze van woorden, welke eng verbonden zijn aan christelike opvattingen, ja, vaak van de bijbelse woorden zelf, misleidend is, wanneer er ideeën mee worden aangeduid, die veel minder bepaald, veel meer rudimen-

---

1) In Folklore IX (1898) en X (1899).
2) Zeitschrift für angewandte Psychologie IX, (1915).
3) Journal of the anthropological Institute XXIV (1895) en XXV (1896).
4) Journal of the anthropological Institute XXV (1896).
5) In Man 28 (1905).
6) Australian Gods in Folklore X, blz. 4. 7) Ibid. blz. 10.

tair, en niet te begrijpen zijn zonder verband met de overige kultuur. Wanneer we bijv. lezen van „Onze Vader", of van de „Vader in den Hemel", denken we niet aan een eenbenig wezen, of aan een ster, of aan een reus, die vergroeid is met een rots [1]).

Een vergelijking kan de fout van Lang nog duideliker maken. Stellen we ons een persoon voor, die zich bij tijden opofferingen getroost voor zijn medemensen, maar op andere ogenblikken wreed en slecht tegenover hen is; die soms blijk geeft van grote liefde tegenover zijn kinderen, maar bijwijlen zijn geld verdobbelt en verbrast, zodat zijn gezin in armoede verkeert; die nu en dan verheven gedachten in schone dichtregels neerlegt, maar daarnaast blijk geeft van bestiale neigingen. Welk een verdraaid beeld zouden we van zulk een karakter krijgen, indien het altruïsme, de liefde, de verheven gedachten alleen werden beschreven en al het slechte weggelaten. Zou de beschrijver zich kunnen verdedigen, door te zeggen, dat hij alleen maar bedoelde, dat er onder de voorstellingen, die hij van zijn held had, er een was van een altruïsties, liefdevol wezen vol verheven gedachten?

Iets dergelijks deed A. Lang met Bundjil, Baiame en andere. Onafscheidelike voorstellingen omtrent Baiame als van een met een kristalrots vergroeid wezen, een vroegere medicijnman, een weldoener van zijn volk, een man met vrouwen en zoons, mogen niet worden geschift en afzonderlik gepresenteerd.

We weten, dat Pater Schmidt's methode, om de anthropomorphismen in Baiame's gestalte aan zonne-mythologie toe te schrijven en door deze te elimineren de hogere elementen over te houden, een wezenlik andere is; doch deze methode verdient, zoals ik bij Bundjil meen te hebben aangetoond, nog minder vertrouwen, dan ze tot nog toe heeft gevonden. En als Schmidt dus wijst op Baiame's *scheppingskracht, zijn grote macht, zijn eeuwigheid, zijn ethiese eigenschappen*, op de *eerbied*, die hij inboezemt aan de inboorlingen, zich uitend in gebeden en gehoorzaamheid [2]), dan hebben we te bedenken, dat hier Baiame's andere eigenschappen met de wijde mantel der zonne-mythologie bedekt zijn. Of de in het licht gestelde eigenschappen werkelik zo zijn als ze hier genoemd worden, zal verder moeten blijken.

N. Söderblom's mening over Baiame wordt het best gekarakteriseerd in het volgende citaat:

„Um die Anfänge und die Entwicklung des Gottesglaubens zu verstehen, ist Bäjämi besonders wichtig. Denn dieser Urheber ist schon — vielleicht nicht ganz ohne Befruchtung durch mono-

[1]) Ibid. blz. 46/47. [2]) Ursprung, blz. 458—461.

theistische Religionen — auf gutem Wege, eine Gottesgestalt im eigentlichen Sinn mit Kultur (Kultus?) zu werden. Durch die Mythologien bereichert und befreit von den tierischen Zügen, ist er eigentlich seinen schwarzen Menschenkindern näher getreten und spielt in ihrem Leben, wenn wir uns an Frau Langloh Parkers Nachrichten halten dürfen, eine etwas größere Rolle als die meisten anderen Urheber. Man kann ihn mit größerer Berechtigung Gott nennen als irgendein anderes australisches Urwesen . . . So wie Bäjämi jetzt in den Legenden auftritt, die Gebete seiner Kinder hört und die Einhaltung der Zeremonien überwacht, könnte man ihn einen droben im Himmelslande wohnenden Gott, einen Himmelsgott nennen. Ist er doch wie Schmidt bemerkt, nicht nur die leuchtende und versengende Sonne, er führt vielmehr auch den Regen durch den Ostwind herbei und redet im Donner"[1]).

De opzet van Söderblom's werk brengt niet mee, dat hij het materiaal, waarop moet worden gebouwd, ook citeert. Dit bergt het gevaar in zich, dat, ook al is de schrijver zo onpartijdig mogelik, bij het vellen van een oordeel niet met alle gegevens wordt rekening gehouden. Of Söderblom geheel aan dit gevaar is ontsnapt, moge het materiaal leren.

Zoals gewoonlik, moet dit ook hier weer met omzichtigheid worden gebruikt. Zo wordt de verdienste van Mrs. Langloh Parker, van zoveel mythen te hebben verzameld, sterk verminderd, doordat ze ze niet geeft in een woordelike vertaling, maar in een stijl, welke erop berekend is, het lezerspubliek te bekoren, een feit, waarop ook A. van Gennep herhaaldelik wijst[2]), terwijl Sidney Hartland zegt, dat de schrijfster niet voor zich zelf heeft uitgemaakt of ze de bedoeling had, de jeugd te vermaken, dan wel wetenschappelike lieden te onderrichten[3]). Van welk een invloed zulk een stylering is, ook op de inhoud zelf van een legende, welke daardoor een veel verhevener indruk maakt, blijkt duidelik, wanneer men vergelijkt met verhalen van anderen, die de vermooiende werking niet ondergaan hebben.

Verder valt te betreuren, dat de meeste gegevens, ook van Mathews en Howitt, verkregen zijn in een tijd, toen de inheemse kultuur al in verval was, en christelike invloeden hadden kunnen werken. Bekend is, dat Edw. B. Tylor verschillende voorstellingen aan het christendom ontleend achtte[4]).

---

1) Söderblom. Das Werden des Gottesglaubens, blz. 133.

2) Mythes et légendes, blz. VIII en 83.

3) Folklore X, blz. 232.

4) Journal Anthr. Inst. XXI (1892), blz. 283 e. v.

Bovendien kunnen de ethnografen geneigd zijn, hoge voorstellingen te vinden; Howitt b.v. meent, dit van Ridley te mogen zeggen [1]). Het oude bericht van Manning, door A. Lang genoemd, is zo tendentieus, dat het waardeloos mag heten, zoals door Sidney Hartland overtuigend is aangetoond [2]).

Over het algemeen zou ik niet geneigd zijn, veel waarde toe te kennen aan christelike beïnvloeding, mits het gehele complex van religieuze voorstellingen wordt vermeld en niet enkel de meer verhevene eruit gelicht. Alleen in het laatste geval kan ons oordeel door enige christelike ontleningen sterk worden verduisterd. Een ieder toch weet, dat de Germaanse volken eeuwen na hun officiële bekering tot het Christendom in wezen nog heidenen waren. Hoeveel te meer dan zullen de niet- of slechts gedeeltelik bekeerde Australiërs hun oorspronkelike voorstellingen nog bezitten, wanneer men slechts onpartijdig ernaar zoekt.

Trachten we tans te komen tot de beantwoording van de vraag: hoe stellen de Australiërs (Kamilaroi e.a.) zich Baiame voor?

In een legende van de stam der Nungahburrah komt Baiame voor, als hij reeds opgehouden heeft, op aarde te vertoeven en weer naar *Bullimah* is teruggekeerd over de top van Oobi-Oobi, waar hij evenals *Birrahgnulu*, een zijner vrouwen, met de rots van kristal (kristal is in Australië een magies gesteente) is saamgegroeid zodanig, dat de bovenlijven zijn als toen ze op aarde leefden. Baiame heeft drie boodschappers, o. a. Wallahgurunbuan, en alleen de medicijnmannen mogen door bemiddeling van deze met hem verkeren. De medicijnmannen gaan om regen vragen en Baiame laat zeggen, dat de bloedbal spoedig zal komen en ze dus de stam der Bungun-Bungun moeten waarschuwen. De laatste zijn een soort kikkers. Als de bloedbal komt, gooit iedere Bungun er al schreeuwend een warme steen tegen aan, de bal barst, geeft bloed, maar door de vele steenen wordt het bloed gezuiverd tot water [3]).

De voorstelling van Baiame in deze legende is dus deze: Een wezen met het bovenlijf van een mens, en het onderlijf vergroeid met een kristalrots. Eén van zijn beide vrouwen verkeert in dezelfde toestand. Direkte aanraking met de inboorlingen is er niet en zelfs de medicijnmannen verkeren niet regelrecht met hem. Hij schijnt de mensen gunstig gezind.

Een andere legende uit hetzelfde boek van Langloh Parker en afkomstig van dezelfde stam, verhaalt, dat na het vertrek van Baiame alle bloemen verdorden; waardoor tevens alle bijen verdwenen en men geen honing kon vinden.

---

[1]) Native tribes, blz. 494 en 503.

[2]) Australian Gods: Rejoinder, Folklore X, blz. 51 e.v.

[3]) Mrs. Langloh Parker, More Austr. leg. tales blz. 90, bij van Gennep blz. 90 e.v. Waarschijnlik, zegt v. Gennep, wordt in de legende voorgesteld het roodkleuren van de rivieren na hevige regen; als het leem later bezinkt wordt de rivier helder.

Slechts drie bomen met bijen bleven over, maar deze bomen waren door Baiame gemerkt en dus durfde niemand ze aanraken. Toen de „geest-die-alles-ziet" deze gehoorzaamheid zag, waarschuwde hij Baiame. Deze had er genoegen in en zou de mensen belonen. Hij liet zoete vlokken vallen, een zoet vocht liep langs de bomen; de kinderen genoten ervan.

De medicijnmannen echter verlangden zó naar bloemen, dat ze heimelik Baiame gingen opzoeken. Ze gingen de berg Oobi-Oobi op langs de trappen, die de geesten voor Baiame gemaakt hadden. Na 4 dagen waren ze op de top, hoorden het geluid van het snorhout en zagen de Geest-Boodschapper Wallahgurunbuan verschijnen. Hij hoorde ze aan en liet ze door Geestendienaren naar Bullimah brengen. Ze kwamen hier door een gat en plukten, na hun ontroering meester te zijn geworden, zoveel bloemen in dit schone land als ze konden. Daarna werden ze teruggebracht op de berg en Wallahgurunbuan hield een prachtige redevoering, die verschillende beloften inhield, waarop de medicijnmannen de bloemen naar de aarde brachten tot verrukking van hun stamgenoten. Nadat de bijen van Baiame tegen de Oostenwind gezegd hadden, de regen van de bergen naar beneden te blazen, om de harde grond zacht te maken, begonnen de kruiden weer te groeien.

Sedert herhaalt zich dat ieder jaar. In de tijd van droogte brengen de zwarte mieren de manna in vlokken op de bladeren en de dullurah (een soort vogels) brengen de vloeibare manna. Maar de Australiërs zeggen dan: de bloemen zullen terugkomen, evenals toen de medicijnmannen vroeger naar Bullimah gingen om ze te halen [1]).

Voorstelling van Baiame: niet zo gepreciseerd als in de vorige legende, maar niets is met die voorstelling in strijd.

Hij is de mensen gunstig gezind, vooral als ze zijn taboe blijken te eerbiedigen. Hij is niet alwetend, want de Geest-die-alles-ziet moet hem van het gedrag der mensen vertellen. Een zekere mate van alwetendheid (n.l. een bovennatuurlik gezichtsvermogen) wordt veeleer aan die geest toegeschreven.

Het verband tussen het vertrek van Baiame van de aarde en het verdwijnen der bloemen is niet duidelik.

Bij het terugbrengen der bloemen speelt Baiame geen rol, maar ontvangen de medicijnmannen de bloemen en de beloften van Wallahgurunbuan. Alleen schijnt er verband te bestaan tussen Baiame en het opsteken van de regenbrengende Oostenwind, die door Baiame's bijen gewaarschuwd wordt.

In het laatste stuk van de legende blijkt, dat de „manna" niets bovennatuurliks is, maar door mieren wordt voortgebracht. Het pleit voor de goedaardigheid van Baiame, dat hij als de zender ervan wordt beschouwd.

Een derde legende van dezelfde stam, doet ons Baiame kennen tijdens zijn leven tussen de mensen. Het begin luidt als volgt:

---

1) Ibid. blz. 84/89; bij van Gennep blz. 92 e. v.

Het wachtwoord was van de ene stam naar de andere gegeven: er moest een grote intertribale ceremonie gehouden worden. Te Gugurewon zou men samenkomen. De oude mannen zeiden zacht tegen elkaar, dat de gelegenheid goed was voor een borah. Maar de vrouwen mochten er niets van weten.

De oude Bayamie, die een groot medicijnman was, zei, dat hij zijn beide zonen Ghindahindahmuie en Bumahumaknowie zou meebrengen. Want de tijd was gekomen, om er jonge mannen van te maken, die het recht hadden een vrouw te nemen, emoe-vlees te eten en de kunst van strijdvoeren te leren.

Er wordt dan vermeld, hoe elke groep (kraaien, duiven, honden enz.) een eigen plaats koos. Ook Bayamie met zijn „stam" der Bayamul (= zwarte zwanen).

Dan volgt een beschrijving van de feesten, waarbij gedanst en gejaagd en gezongen werd. Men gaf elkaar geschenken Maar men gaf ook jonge meisjes aan oude strijders, oude vrouwen aan zeer jonge mannen. Men beloofde meisjes, die nog geboren moesten worden, aan grijsaards, men verloofde zuigelingen met volwassenen. Zeer verscheiden waren de afspraken. En niets geschiedde zonder raad van de medicijnmannen.

Het vervolg van de legende vertelt van het geluid van 't snorhout, waarin de vrouwen en kinderen Gurraymy, de geest van de borah, menen te horen; zij mogen de werkelike naam Gayandy niet uitspreken, zoals de mannen en jongens.

De volgende dag toonde Bayamie zijn macht. De vorige dagen hadden de *Mahti* zich onordelik gedragen en veel leven gemaakt. Bayamie houdt nu een plechtige toespraak tot hen helaas blijkbaar persklaar gemaakt door de hand van Mrs. Langloh Parker).

Tot straf voor hun gepraat zullen ze voortaan nooit meer kunnen spreken: ze worden in honden veranderd. Bewondering en vrees voor Bayamie vervulde de anderen.

Daarna volgt een verhaal over het verdwijnen van de dayourl der vrouwen, stenen waarop ze eetbare zaden fijn stampen. Bayamie beweert, dat de vrouwen ze uitgeleend hebben en gelast ze te gaan terugvragen. Uit vrees voor hem doen ze dit, hoewel ze ze inderdaad niet geleend hadden. Ze horen dan vreemde geluiden, die ze aan geesten toeschrijven. Bayamie werpt een toorts in de richting van de geluiden. Men zag niemand, maar twee stenen kwamen nader, zonder dat iemand ze bewoog. De geluiden werden sterker, zodat de lucht vol onzichtbare geesten scheen. Bayamie begreep toen ook, dat het de geesten waren en ging heen naar het kamp.

De volgende dag kwamen er nog veel meer stenen voorbij. De groep der Dummerh, die hen volgde, zag tenslotte, dat ze zich op een bepaalde plaats ophoopten. Hier haalden de Australiërs in het vervolg hun stenen. De Dummerh veranderden in duiven, die hetzelfde geluid oem, oem, oem, maken als de geesten.

Dezelfde legende, die samengesteld schijnt uit verschillende andere, geeft dan het verhaal van een weduwe, die haar kinderen verloor en, van dorst versmachtend aankomend, de aanwezigen vervloekt, waardoor ze in bomen en dieren veranderen. Alleen degenen, die afwezig waren, waarbij Bayamie, ontkwamen aan dit lot. Bayamie stelt voor weg te gaan, omdat de anderen waarschijnlik door vijanden gedood zijn en hen nu misschien bedreigen. Dit doen ze en onderweg krijgt een hond van Bayamie dan nog wonderlike jongen, met 't lijf van een hond, de kop van een varken, de kracht van kwaadwillige machten. Wie zulk een monster ontmoet, is verloren. Bayamie zelf durfde de jongen van zijn hond niet naderen.

Overigens, zo eindigt de legende, leeft Bayamie, de machtigste der medicijnmannen, nog steeds. Maar niemand mag zijn aangezicht zien. Wie hem ziet sterft. Hij leeft alleen in het dichte bos op een der heuvels van Nundu [1]).

Voorstelling van Baiame: Hij was eertijds een medicijnman van grote kracht en een van de voornaamste leiders van de inwijdingsceremoniën. Bij deze feesten komen zeer bedenkelike sexuele verbindingen tot stand, en niets geschiedde zonder raad van de medicijnmannen, waaronder dus ook Baiame. Geesten verrichten rare toverkunsten en Baiame trekt zich terug, als hij begrijpt, dat hij met de geesten te doen heeft. Hij is dus minder machtig dan zij. De vervloeking van een verongelijkte vrouw blijkt evenveel uitwerking te hebben als de straf door Baiame uitgesproken: de aanwezigen veranderen in bomen en dieren. Baiame ontgaat dit lot alleen, doordat hij met zijn mensen afwezig was.

Baiame blijkt bevreesd te zijn voor vijanden, want uit vrees voor denkbeeldige belagers trekt hij weg. Hij is eveneens bevreesd voor de monsterlike jongen van zijn hond.

Baiame, zo wordt uitdrukkelik verklaard, leeft nog steeds. Hij is dus (hierin heeft A. Lang gelijk) geen vereerde ziel. In zijn tegenwoordige toestand gaat er zo'n kracht van hem uit, dat hem te naderen gevaarlik is. Hij leeft in een bos.

In een mythe van de stam der Wailwun maakte Bayame de mens te Murula, een berg. Oudtijds, zo vervolgt het verhaal dan onmiddellik, leefde hij tussen de mensen. In de rotsige heuvels wijst men nog een holte aan, 2 of 3 × zo groot als een mens; daarin placht Bayame te rusten. Hij had bij zich een grote stam, die hij voedde op een plek, Midul genaamd. Plotseling verdween hij en ging naar de hemel. Hij zorgt nog steeds voor de mensen door planten te laten groeien. Zij denken, dat hij eens terug zal komen [2]).

Voorstelling van Baiame: een mens van buitengewone gestalte, die zijn medemensen gunstig gezind was en na zijn vertrek is hij dit gebleven. Zijn verblijfplaats wordt niet precies aangegeven, we weten immers niet, wat de inboorlingen hier onder „hemel" verstaan.

Hij maakte de mensen, van zijn „scheppers"rol wordt overigens niets medegedeeld.

Mrs. Langloh Parker deelt nog mede [3]), dat Baiame bij de Euahlayi-stam niet „maker" betekent (zoals Ridley vertelt van de Kamilaroi). Als ze naar de betekenis vroeg, antwoordden de mensen „Big man", maar ze bedoelden,

---

[1]) Mrs. Langloh Parker, Australian legendary tales, blz. 94—105. Van Gennep, blz. 163—176.

[2]) Ridley, Kamilaroi, blz. 136. Van Gennep, blz. 161.

[3]) In een brief aan A. Lang, Folklore X, blz. 491.

zegt de schrijfster, waarschijnlik, dat ze hem zich zo voorstelden, want de vertaling van „Big man" zou in de taal van de Euahlayi een ander woord geven dan Baiame.

Dan werd haar nog door een zeer oude man medegedeeld, dat Baiame een totem-naam had voor ieder deel van zijn lichaam. Hij gaf die namen aan de onderdelen van de stam, vóór hij wegging en stelde tevens huweliksverboden vast voor totemleden onderling.

Voorts konstateert Mrs. Parker nog, dat Baiame stellig niet stierf, maar ging naar de plaats vanwaar hij gekomen was. Ook meent zij, dat hij de Bora-ceremonie pas instelde, toen hij heen ging, daarvóór toonde hij slechts zijn macht door wonderen.

Voorstelling van Baiame: een grote, machtige man, die wonderen kon verrichten en die aan de stam instellingen voorschreef.

A. W. Howitt [1]) geeft van Baiame, wat Ridley van hem vertelde, n.l. dat Baiame bij de Kamilaroi de maker is van alle dingen. Howitt wantrouwt Ridley's mening, dat Baiame met God kan worden vereenzelvigd en dat de mensen voor zijn rechterstoel verschijnen, waar de goeden met eindeloos geluk beloond worden. Dit wantrouwen werd opgewekt, doordat Ridley in zijn voorbericht over de Baiame-tradities sprak als van "a ray of true light which has passed-down through many generations".

Howitt heeft verder nog een mededeling, dat de Kamilaroi als hun gevraagd wordt, wie iets gemaakt heeft, steeds antwoorden: „Baiame, denk ik." Baiame kwam uit het Westen, bleef 4 of 5 dagen en ging met zijn twee vrouwen naar het Oosten. Eens zal hij terugkomen [2]). Deze mededeling is door C. E. Doyle van een der eerste kolonisten verkregen. Mr. Ridley deelt mede, dat op de vraag, wie de hemel, de aarde, de dieren gemaakt had, hij steeds ten antwoord kreeg: „Baiame." In 1855 zeiden de inboorlingen van de Barwan en Namoi hem, dat er een wezen is, dat alle dingen maakte, dat zij nimmer gezien hebben, hoewel ze zijn stem in de donder horen. Ze noemen het Baiame en zij, die geleerd hebben, dat „God" de naam is, waarmee wij van de schepper spreken, zeggen, dat Baiame God is. Ridley hoorde de inboorlingen nimmer spreken van Baiame als heerser en evenmin wijsheid en goedheid aan hem toeschrijven [3]).

Tenslotte de uitvoerige berichten van R. H. Mathews.

Bij de Burbung-ceremonie van de Wiradthuri-stammen vertelde een oude man hem: „lange tijd geleden was er een reusachtig en machtig wezen, een tussenvorm tussen een neger en een geest: Dhuramoolan (Daramulun) die een van Baiame's volk was. Zijn stem boezemde vrees in en geleek op verwijderde donder. Op een bepaalde leeftijd werden de jongens aan hem over-

---

[1]) Nat. Tribes, blz. 502/503. [2]) Ibid. blz. 494.

[3]) Ridley by A. Lang, Austr. Gods. Folklore X, blz. 20.

gegeven, om ze te onderrichten in alle stamwetten, tradities enz. Als hij de jongens terug bracht, misten ze steeds een boventand. Dhuramoolan beweerde tegenover Baiame, dat hij de jongens doodde, in stukken sneed, verbrandde en dan uit de as hen opnieuw vormde.

Maar telkens werd er een jongeling vermist en als oorzaak vertelde D., dat ze aan een ziekte gestorven waren. Na een tijd werd Baiame wantrouwig en vroeg de jongens uit, die terugkwamen. Ze vertelden, na hun vrees overwonnen te hebben, dat Dhuramoolan hun makker had opgegeten, dat het evenmin waar was, dat ze verbrand werden en dat hun tand er door D. was uitgewrongen met zijn eigen tanden. Hierbij beet hij soms een jongeling in 't gezicht en verslond hem.

Baiame werd heel boos en doodde Dhuramoolan. Maar diens stem legde hij in alle bomen en hij wees aan de mannen, hoe zij snorhouten konden maken en de stem van D. doen horen.

Baiame gelastte, dat voortaan de stamhoofden zelf de jongens moesten inwijden en het geluid van D. nabootsen. Hij achtte het beter dat de vrouwen en oningewijden bleven geloven, dat D. nog bestond, de jongelingen verbrandde, en ze deed herleven. Hij regelde toen de Burbung zoals die tans nog geregeld is [1]).

In de beschrijving van het terrein vertelt Mathews, dat er op de grond een afbeelding gemaakt was van Gunnanbuly, de vrouw van Baiame [2]). Er was een vuur: Baiame's vuur. Verder een liggende afbeelding van een man van opgehoopte aarde, ruim 21 voet lang. Deze stelde Baiame voor, die gevallen was. Er waren ook nog indrukken van een reusachtige hand, ontstaan bij het vallen. Baiame, vertelde men, had in een boom gezeten, om een emoe te jagen. Toen hij hem getroffen had en hem nazette, viel hij. Verder waren er afbeeldingen van een haviksnest, de zon en de maan [3]). En ook nog van monsters, die vroeger onder Baiame's mensen slachtoffers maakte [4]). Deze tekening was 59 voet lang.

Ook andere figuren, b.v. talrijke vogelnesten, waren gemaakt [5]). Mathews geeft ook een beschrijving van de Bora-ceremoniën der Kamilaroi [6]). Ook hierbij worden allerlei figuren gemaakt. Baiame wordt voorgesteld als een man van 15 voet lengte. Eveneens was er een afbeelding van Baiame's vrouw Gunnanbeely.

De mensen zeiden, dat Baiame hen gemaakt had en hun de streek gaf met alles wat er in was. Daarna gingen hij en Gunnanbeely weg.

Er waren ook afbeeldingen van de eerste voorvaders, van een emoe, van slangen, een haviksnest, de zon, de maan, de sterren, enz. Bovendien van twee zoons van Baiame: Gobbarailbah en Byallaburra [7]).

Soms bekijken de mannen de afbeeldingen. Dan wordt het snorhout gezwaaid, en als ieder figuur bekeken is, stooten allen een kreet uit [8]).

In de laatste nacht is algemeen geslachtelik verkeer veroorloofd en een aantal mannen gingen dan ook het grootste deel van de nacht door het kamp [9]).

---

1) The Burbung of the Wiradthuri tribes. J. A. I. XXV (1896) blz. 297/298.
2) Ibid. blz. 299. 3) Ibid. blz. 300.
4) Ibid. blz. 301. 5) Ibid. 302/303.
6) The Bora or Initiation Ceremonies of the Kamilaroi Tribe. J. A. I. XXIV en XXV. 7) XXIV, blz. 415/417.
8) XXV, blz. 323. 9) Ibid. blz. 328.

Voorstelling van Baiame: Essentieel verschil in voorstelling bij de twee stammen is er niet. Baiame was eertijds de leider van de stam, en stelde de inwijdingsplechtigheden vast zoals ze tans nog zijn. Hij was in geen geval alwetend, want hij moest de jongelingen vragen naar de gedragingen van Daramulun. Hij was machtig (strafte Daramulun). Hij maakte de mensen en de streek. Hij is de mensen goedgezind. Hij wordt gedacht als een man van buitengewoon grote gestalte. Heel menselik ging hij op de jacht, klom in een boom, viel op de grond. Hij had een vrouw en twee zoons. Bij de door hem ingeleide plechtigheden komt geslachtelike ongebondenheid voor.

Overzien we de voorstellingen omtrent Baiame, voorzover die uit de verschillende berichten kunnen worden opgemaakt, dan blijkt hij tijdens zijn aards bestaan een medicijnman van buitengewone kracht geweest te zijn. Dit is waarlik geen hypothese; de aangehaalde mythen zeggen het zeer duidelik. Ik wil hiermee niet beweren, dat er inderdaad in 't verleden een medicijnman Baiame onder de Kamilaroi en naburige stammen geleefd heeft. Slechts, dat in de voorstelling dier Australiërs Baiame op het peil staat van een medicijnman. Hij is de mensen goed gezind, maar hij is niet edeler, hoger, verhevener dan welke andere medicijnman ook.

Merkwaardig zijn de afbeeldingen van 15 of 20 voet bij de ceremoniën; de Kamilaroi en Wiradthuri stellen zich Baiame dus voor als zeer groot, wat ook blijkt uit de holte in de bergen, die hem als slaapplaats diende. Ook de Euahlayi denken zich Baiame als een "big man". Dit is waarschijnlik niets anders dan een naïeve wijze om hun geloof in zijn grote macht uit te drukken.

Machtig was deze medicijnman zeker; hij gaf veel goeds en stelde de initiaties in; toch wordt hij slechts eenmaal genoemd als maker der mensen. Overigens is zijn aards bestaan zozeer vervlochten met dat van de mensen, dat hij nauweliks ver genoeg van hen afstaat om als schepper op te treden. Het maken van afdrukken in de grond om het vallen van Baiame uit een boom voor te stellen, is wel kenschetsend voor de zuiver menselike voorstelling, die de inboorlingen van hem hebben gedurende zijn aards bestaan. En de van hem door de Nungahburrah vertelde verrichtingen bij de ceremonies bevestigen dit volkomen.

Het kan bijna niet anders, of genoemde anthropomorphe voorstellingen van Baiame tijdens zijn leven tussen de mensen moet een innig verband houden met dat van zijn bestaan na zijn vertrek.

Zou het mogelik zijn, dat een medicijnman, die toverkunsten op aarde volbracht, die uit een boom viel bij het jagen, die vrouwen en zoons had, die uit vrees voor vijanden naar een andere streek ging met zijn mensen, zou 't mogelik zijn, dat zulk een wezen in zijn later bestaan als een verheven wezen beschouwd werd, waard aan ons voorgehouden te worden als voorbeeld van een hoog eengodendom bij primitieven? Zulks moet uitgesloten worden geacht. Men beeldt geen hand- en voetsporen af van een wezen, dat men zich tegelijkertijd denkt als de boven het aardse verheven god.

De berichten, die geciteerd zijn omtrent het bestaan van Baiame in het hiernamaals zijn met deze mening volkomen in overeenstemming. De voorstellingen zijn zeer vaag en het is zeer waarschijnlik, dat de dromen en visioenen der medicijnmannen de bron ervan zijn. Daardoor zullen de voorstellingen ook wel vrij sterk wisselen. Terwijl in de geciteerde legende Baiame als vergroeid met een kristalrots wordt voorgesteld, vertelt een medicijnman van de Wiradthuri van zijn bezoek aan de hemel, die hij door de wolken heen bereikte en die hij binnen ging door een gat. Daar was het kamp van Baiame. Hij zat daar met zijn voeten onder het lichaam, hij was een zeer oud man met een lange baard. Van zijn schouders staken twee kwartskristallen naar de hemel boven hem. Er waren een menigte zoons van Baiame en van zijn volk, dat uit vogels en andere dieren bestaat [1]).

Wanneer in verschillende berichten vermeld wordt, dat Baiame nooit gestorven is en daaruit de konklusie wordt getrokken door Lang en Schmidt, dat hij dus geen vereerde ziel is, dan moge dit volkomen waar zijn, even waar is, dat dit voor het peil, waarop de voorstellingen van Baiame staan, geen verschil blijkt te maken. Natuurlik zijn vereerde zielen van voorouders steeds voor vermeerdering vatbaar, terwijl Baiame zich door zijn grotere macht te veel onderscheidt van de andere bovennatuurlike wezens, om veel mededinging van hen te ondervinden in het gedachteleven van de Australiërs. Doch het *peil*, waarop hij gedacht wordt, verschilt niet noemenswaard met dat der zielen. Wel bericht Mrs. Langloh Parker volgens Pater Schmidt [2]), dat de inboorlingen gebeden tot Baiame richten „in Nöten und Anliegen", doch een gebed tot zielen van overledenen is niets bizonders bij lagere volken. Overigens blijkt uit geen enkele der

---

[1]) Howitt, blz. 407/408.

[2]) De boeken van Mrs. Langloh Parker zijn niet meer te verkrijgen en in geen enkele Ned. bibl. aanwezig.

andere bronnen, dat de Australiese stammen zich geregeld in nauwe betrekking tot Baiame gevoelen. De initiaties lijken ongeveer de enige gelegenheden, waar hij een rol vervult. En het klinkt wel roerend, als men hoort „Auch der Gehorsam gegen die Gesetze Baiames ist der Ausdruck dieser Ehrfurcht und Unterwürfigkeit, er wird laut bekannt als „der Vater aller, dessen Gesetzen die Stämme nur gehorchen" [1]. Doch als men de zo getrouwelik opgevolgde wetten kent, die voornamelik het belang van de oude mannen dienen en als men bedenkt, dat de sexuele losbandigheid bij de ceremonies blijkbaar gesanctioneerd wordt door Baiame, die de plechtigheden instelde, dan krijgt men een ietwat nuchterder kijk op de zaak.

Wanneer Söderblom zegt, dat men Baiame met groter recht god kan noemen dan enig ander Australies oerwezen, dan missen we node de motivering van dit oordeel. Het schijnt, alsof de feiten hem niet genoeg voor ogen gestaan hebben. Niet op één enkel feit mag worden geoordeeld. Evenmin op een mededeling van een zendeling, dat zij die geleerd hebben, dat we onze schepper God noemen, Baiame ook zo noemen. Een dergelijke opvatting van een door de zending beïnvloede Australiër heeft niet de minste waarde. Hier behoeven we niet te vragen of christelike stromingen hebben ingewerkt.

Slechts het geheel van voorstellingen kan ons een zuiver oordeel doen benaderen. En als we dit geheel overzien, kan de konklusie niet anders luiden dan dat Baiame evenmin als Bundjil het peil bereikt heeft, waarbij men van ééngodendom zou mogen spreken.

In het slothoofdstuk kom ik terug op de vraag, hoe de voorstelling van Baiame ontstaan kan zijn.

Altjira.

Niet alleen de Zuid-Oost-Australiërs hebben hun hoogste wezen. Na de publicatie van C. Strehlow's berichten [2], weten we, dat ook de Centrale stammen der Aranda's en Loritja's behalve velerlei bovennatuurlike wezens een Supreme Being bezitten, met name Altjira en Tukura, die in hoofdtrekken aan elkaar gelijk zijn.

Altjira is „eeuwig"; hij wordt voorgesteld als een grote, sterke man met rode huidskleur, wiens lang licht hoofdhaar over zijn schouders hangt. Hij heeft emoe-voeten, draagt versierselen zoals een hoofdband en een uit haar

---

1) Ursprung, blz. 461.
2) C. Strehlow. Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral-Australien, 4 delen. 1907—1913.

vervaardigde gordel, eveneens een schaambedekking. Hij heeft vele vrouwen, die ook rood zijn en honde-benen bezitten. Om hen bevinden zich schone mannen en meisjes. Hij woont in de hemel, die er eeuwig geweest is en als vasteland voorgesteld wordt. Altjira jaagt daar, terwijl zijn vrouwen wortelen, vruchten en kruiden verzamelen, die er 't hele jaar door in overvloed groeien.

De sterren zijn, met uitzondering van enige sterrenbeelden, die als ten hemel gestegen totem-goden beschouwd worden, de kampvuren van Altjira.

Altjira is de goede god der Aranda's en is niet alleen aan de mannen, maar ook aan de vrouwen bekend. Zijn heerschappij beperkt zich tot de hemel. De mensen heeft hij niet geschapen, evenmin bekommert hij zich om hen. De Aranda's gevoelen vrees noch liefde voor Altjira [1]).

Zowel G. Wobbermin als Pater W. Schmidt zijn van mening, dat het verband met de hoogste wezens der Z. O. Australiërs duidelik is. Schmidt brengt Altjira speciaal met Baiame in verband. Beiden zijn ook van oordeel, dat Altjira een lager plaats inneemt, dan Baiame. Doch ze verschillen in hun konklusies. Terwijl Wobbermin de figuur van Altjira als de meest-oorspronkelike beschouwt [2]) en die van Baiame en andere door christelike invloeden veranderd acht, meent Schmidt [3]) dat Baiame als oorspronkelike voorstelling moet worden opgevat en dat Altjira op de achtergrond geraakt is doordat de oorspronkelike kultuur der Aranda's door een jongere overdekt is. Deze overdekking beschouwt hij als volkomen bewezen.

We kunnen hier de vraag, of dit bewijs inderdaad geleverd is, terzijde laten. De emoe-voetige Altjira met zijn vele hondepotige vrouwen staat op zulk een laag peil, dat elke poging om hem als een hoog-gedachte god te doen doorgaan bij voorbaat tot mislukking gedoemd is. Zelfs de gedachte, dat achter de voorstelling van dit wezen, die van een énige hoge god verborgen zit, werkt verbijsterend. Men denke zich eens de mogelikheid in, dat de voorstelling van Jahve uit 't Oude Testament zodanig door allerlei „kultuurstromen" was beinvloed, dat hij tot een emoe-voetige jager werd, die op het wild loerde, terwijl zijn vele vrouwen wortels uit de grond groeven. De gedachte is griezelig en zal velen als heiligschennis voorkomen.

Elke hypothese behoeft een zekere mate van waarschijnlikheid, om ernstig in diskussie te kunnen komen. Misschien zou er enige waarschijnlikheid bestaan, dat het geloof in Altjira een degeneratie-produkt van een oorspronkelik monotheïsme was, wanneer Baiame's hoogheid minder verdacht was. De feiten

---

[1]) Ibid., 1e deel: Mythen, Sagen und Märchen des Aranda-Stammes, blz. 1 en 2.

[2]) Zeitschrift für angewandte Psychologie IX, 1915, blz. 384/385.

[3]) Ursprung, blz. 434/435; 481/482.

tonen echter de grofheid van dit wezen duidelik aan. En daarom is het beter, maar niet te spreken over het degeneratie- of overdekkingsproces van een enige god, die tot de rang van Altjira zou zijn afgedaald.

F. Mungan Ngaua, het hoogste wezen der Kurnai.

De Australiese All-fathers komen bij zoveel verschillende stammen en in zo overeenkomstige vorm voor, dat een geheel afzonderlike ontwikkeling uitgesloten moet worden geacht. Weliswaar verschijnen ze onder verscheidene namen, en bestaan er ook andere niet te verwaarlozen verschillen, maar zij vertonen daarbij een overeenkomst, die slechts twee mogelikheden openlaten: òf er bestond reeds een All-father-geloof vóór de Australiërs zich over het continent verspreidden, òf het geloof in hen en de ceremoniën die met hen in verband staan, zijn van de ene groep door de andere overgenomen. Ook deze overneming echter onderstelt een homogeniteit van de psychiese gesteldheid der bevolking, die kultuurgelijkheid tot voorwaarde moet hebben.

Door deze uitspraak kom ik in strijd met de zienswijze omtrent de wel-afgeperkte kultuurkringen der kultuurhistoriese ethnologen. Graebner heeft de nadruk gelegd op de verschillende klassensystemen der Australiërs en tevens op het voorkomen van verschillende voorwerpen der materiële kultuur. Schmidt's betoog betreffende het hoogste wezen Mungan ngaua, dat onbevlekt gebleven is door mythologiese e. a. onreinheden, berust op de stelling, dat de Kurnai, bij wie dit wezen voorkomt, de negritiese of oerkultuur vertegenwoordigen, waartoe ook de Tasmaniërs zouden hebben behoord.

Is zijn redenering over het ontstaan van Bundjil van nul en gener waarde gebleken, het voorkomen van een geheel andere All-father, bij een stam, die in kultuur een aanzienlike afwijking zou vertonen van de overige Australiërs, moet een belangrijke steun vormen voor de stelling van het oermonotheïsme, wanneer de hoogheid van Mungan ngaua en de oorspronkelikheid van de „negritiese kultuur" inderdaad vaststaan.

Het valt te betreuren, dat het onderzoek van Pater Schmidt omtrent de kultuurkringen niet heeft plaats gehad, onafhankelik van dat over de religieuze voorstellingen. De onpartijdigheid zou ermee zijn gebaat. En ook ik ben nu wel genoodzaakt, ze aaneen te koppelen.

Schmidt steunt de waarschijnlikheid van een oorspronkelike,

bijna overal overdekte kultuur, door anthropologiese en linguistiese omstandigheden.

Nu zijn we wel eindelik de tijd te boven, waarin taal, ras en kultuur beschouwd werden als correlatieve grootheden. We weten heel goed, dat, zomin als het Engels van de Amerikaanse negers iets uitwijst omtrent hun ras, zomin de taal van een primitief volkje dit doet. Von Martius zegt [1]), dat de onbeschaafde stammen uit het binnenland van Z. Amerika van taal verwisselen zoals wij van klederen. En voor de Negers geldt hetzelfde.

Ongemengde rassen komen wel bijna nergens ter wereld meer voor, ongemengde kulturen evenmin. Kennis van taal en ras moeten dan wel zeer diep zijn, om, wanneer ras-, kultuur- en taalmenging heeft plaats gehad, de oorspronkelike toestand bloot te leggen.

Slechts waar ras, kultuur en taal van een volkje alle op een bepaalde groep wijzen, staan we stevig op de grond bij het toekennen van oorspronkelike toestanden aan zulk een volk.

Als men zegt, dat dan zulk een konklusie bijna nooit kan worden getrokken en we ons dus wel met minder eisen moeten tevreden stellen, dan vraag ik, wat we aan nieuwe hypothesen hebben, die toch zo onvast zijn, dat ze evengoed door andere kunnen worden vervangen. Is de wetenschap gediend met het verkondigen van telkens nieuwe theorieën, die alle hun bestaan te danken hebben aan te weinig toetsing?

Komen we tot de poging, om de Kurnai aan te wijzen als een groep, die zich door ras, taal en kultuur van de overige Australiërs onderscheidt.

Allereerst de taal. Schmidt meende (of hij het nog meent is niet heel duidelik) dat deze kenmerken zou bezitten, die haar zouden doen behoren bij de oerkultuur [2]).

Deze bewering mist zeker geen stoutmoedigheid. Want dat de linguistiek en de ethnologie zover zouden zijn gevorderd, dat aan bepaalde kultuurtrappen (of -kringen) een bepaalde vorm van taal zou kunnen worden toegewezen, is een optimistiese zienswijze, die met de werkelikheid weinig rekening houdt. Hier blijkt het gevaar van het instellen van een onderzoek in dienst van een ander, waardoor overijlde konklusies worden getrokken bij overigens verdienstelike studiën. Heette het in de 1e druk van „Der Ursprung", dat het achteraanplaatsen van de genitief bij de Kurnai het sterkst optrad en dat deze plaatsing tevens een

---

1) Zur Ethnografie Amerika's zumal Brasiliens.

2) Zie: Der Ursprung, blz. 381/382.

kenmerk was van de oerkulturen, tans, nadat gebleken is, dat de Kurnai de „Genitivnachstellung" in veel mindere mate gebruiken dan de Kulin, behoort dit gebruik van de genitief ook niet meer tot de oerkulturen, maar tot het „oudere, zuivere, totemisme-vrije moederrechtelike tweeklassensysteem" [1]).

Geen beter bewijs kon worden aangevoerd, dat de kennis der Australiese talen en -kultuurkringen onvoldoende is, om er gevolgtrekkingen op te bouwen over de ouderdom van verschillende kultuurelementen.

De anthropologiese gegevens zijn evenmin eenvoudig. Bij het verzamelen ervan stuit men telkens weer op tegenstrijdigheden en duisterheden, en er zijn dan ook geheel tegenstrijdige konklusies getrokken.

Zo zegt Felix von Luschan over de Australiërs: „Der Nordosten in der Gegend des Carpentaria-Golfes und der Nordwesten gegenüber von Indonesiën ist nicht ganz ohne fremden Einfluß geblieben . . . — im ganzen übrigen Kontinent schwanken die somatischen Eigenschaften der Bewohner kaum mehr, als der normalen und physiologischen Variationsbreite einer in sich geschlossenen und einheitlichen Bevölkerung entspricht. Die Leute sind negerhaft dunkel, haben sehr breite, flache und niedrige Nasen, aber schlichtes oder wellig gelocktes, niemals krauses Haar; nur am Carpentaria-Golf finden sich einzelne Individuen mit echt melanesisch gekräuseltem Kopfhaar [2]).

En van de Tasmaniërs zegt hij, dat het door Ling Roth op voorbeeldige wijze bijeengebrachte materiaal niet voldoende is, een bevredigende voorstelling van het volkje te vormen.

„Sicher ist nur, daß sie ihrem ganzen Habitus nach sich an die melanesisch-papuanische Bevölkerung etwa des Bismarck-Archipels anschlossen und mit den Neuholländern kaum viel gemein hatten. In einer leider von einem deutschen Universität genehmigten Dissertation sucht der Verfasser, ein Deutschaustraliër, H. Basedow, allerdings den Nachweis zu bringen, das die Tasmanier „insular veränderte Neuholländer" seien. Aber eine solche Behauptung ist durchaus unhaltbar und wird schon durch das Haar des Tasmanier widerlegt, das genau wie papuanisches, in engen Korkzieherspiralen gedreht ist, während die Neuholländer, soweit sie nicht etwa fremdes Blut abbekamen, ausgesprochen welliges oder leicht gelocktes Haar haben. Auch die uns erhaltenen Schädel der Tasmanier finden ihre nächsten

---

[1]) Ibid., blz. 381/382.
[2]) Völker, Rassen, Sprachen, 1922, blz. 15.

Analogien ungleich mehr im westlichen Melanesien als in Neuholland [1]).

N. W. Thomas beschouwt ook de argumenten voor verwantschap tussen Australiërs en Tasmaniërs. Hij zegt: „On the other hand, the Tasmanians, who, it must be remembered, were, for all practical purposes, a distinct race, had rounder heads and frizzly or woolly black hair and entirely black complexions" [2]). Hij wijst evenals Von Luschan op het overeenkomstige haar van Papoea's en Melanesiërs en bespreekt dan de hypothese van Flower en Lydekker, dat de oorspronkelike bevolking van Australië Melanesies was en identiek met de Tasmaniërs. De tegenwoordige rechtharige Australiërs zouden dan later zijn ingedrongen. Maar Thomas weet ook geen goede oplossing voor de vraag, hoe de Tasmaniërs op hun eiland gekomen zijn.

Howitt, die zich gedeeltelik aansluit bij de hypothese van Flower en Lydekker, meent, dat de Tasmaniërs hun land bereikt hebben vóór het ontstaan van de Bass-straat [3]).

Op taalgronden, door Codrington aangevoerd (in The Melanesian Languages, 1885) meent Howitt, dat de Tasmaniërs slechts in de verte verwant kunnen zijn aan de Melanesiërs, die bij hun migratie in de tegenwoordige woonplaatsen reeds kano's, huizen en tuinen gekend moeten hebben; en Howitt denkt aan: „An original Negrito population, as represented by the wild tribes of Malaysia (o.a. Semangs); a subsequent offshoot, represented by the Andamanese and Tasmanians; and another offshoot, in a higher state of culture, originating the Melanesians." De Australiërs brengt Howitt dan evenals Flower en Lydekker, tot een „low form of Caucasian Melanochroi [4]).

Weer anders doet Halfdan Bryn, die Australiërs, Tasmaniërs, Papoea's en Melanesiërs tot één brengt, hoewel hij de verschillen tussen de Tasmaniërs en de Australiërs „gar nicht so gering" noemt, evenmin als die tussen Australiërs en Papoea's [5]).

Het verschil in haarvorm zet hij terzijde evenals dat in de vorm van de neus „ . . . neuere Untersuchungen haben doch zutage gebracht, daß bei weitem nicht alle Papua und Melanesier das spezifische stark gekrauste Haar haben, ebenso wie diese und hinwieder auch unter den Australiern vorkommt; . . . und

---

1) Ibid., blz. 19—20. 2) Thomas, Natives of Australia, 1906, blz. 13.
3) Howitt, Native Tribes, blz. 24. 4) Ibid., blz. 32.
5) Halfdan Bryn, Die Entwicklung der Menschenrassen, uit het Noors in het Duits vertaald door Dr. D. J. Wölfel in Anthropos, Band XX, Heft 5—6, 1925, blz. 1080.

die Papua haben sich in bezug auf die Nasenform spezialisiert, indem diese bei vielen von ihnen den Typus der Adlernase hat; Bylmer's Untersuchungen haben aber gezeigt, daß dies keineswegs als ein Rassenmerkmal der Papua charakterisiert werden kann" [1]).

Bryn meent verder, dat de instroming van dit austromelanesiese ras reeds in het oligoceen heeft plaats gehad, toen de landbrug nog bestond; Tasmanië, Nieuw-Guinea en Melanesië werden later afgescheiden van Australië dan dit laatste van Azië, maar de tijd was lang genoeg, om de variaties in de rassen te brengen [2]).

Als tegenhanger van de zienswijze van Halfdan Bryn kan nog dienen het oordeel van A. van Gennep: „Une chose en tout cas est certaine: c'est que les Australiens n'ont rien de commun, au point de vue somatique, avec les Papou" [3]).

Dit zijn enkele inzichten omtrent de verwantschap van Australiërs, Tasmaniërs en omwonende volken. Er bestaan nog vele andere, waarvan er een aantal behandeld worden door Prof. Dr. Kleiweg de Zwaan in zijn Rassen van den Indischen Archipel, 1925 blz. 219—237.

In de veelheid der tegenstrijdige theorieën komt ten duidelikste uit, dat de anthropologie nog in haar eerste ontwikkelingsperiode verkeert. Zoveel onderzoekers, zoveel theorieën. En de geringe exaktheid blijkt uit de gemakkelikheid, waarmee over moeilikheden wordt heengestapt. De convexe Papoeaneus als specialisering van een concave Australiërneus is slechts een voorbeeld.

Wat we in de anthropologiese gegevens zochten, dat was het bewijs, dat een „negritiese" bevolking, identiek met de Tasmaniërs, de onderlaag van de Nieuw-Hollanders zou uitmaken en dat de eigenschappen van die negritiërs het best zouden bewaard zijn gebleven in Zuid-Oost-Australië. Wat we vinden is niets anders dan de herhaalde verzekering, dat kroeshaar 't meest in Noord- en Zuidoost-Australië voorkomt. Van enige andere overeenkomst tussen de anthropologiese kenmerken der Tasmaniërs en Australiërs schijnt geen sprake te zijn; van een speciale overeenkomst tussen Kurnai en Tasmaniërs wordt niet gerept. Howitt geeft, jammer genoeg, geen metingen van de Kurnai, met welke stam hij goed bekend was. Maar op de af-

---

[1]) Ibid., blz. 1081. [2]) Ibid., blz. 1082—1083.
[3]) Mythes et Legendes d'Australie, blz. III.

beeldingen zien deze mensen met hun lange baarden en hun lang hoofdhaar er allesbehalve Tasmanies uit, van kroeshaar is geen spoor te ontdekken.

Àls dus een Tasmaniese bevolkingslaag het oerelement in de Australiese bevolking vormt, dan is er toch nog geen zweem van een bewijs, dat het juist bij de Kurnai sterker aanwezig is dan bij andere stammen.

Maar dan kan er ook geen sprake zijn van anthropologiese gronden voor de oerkultuur der Kurnai; dan zijn deze even weinig steekhoudend als de linguistiese, die op de meest-willekeurige wijze werden aangewend.

Zou echter de hypothese van de verwantschap der Kurnai en Tasmaniërs juist zijn, dan kon de kultuur nog wel sterk verschillen, doordat de Tasmaniërs geïsoleerd leefden op hun eiland en de Kurnai aan allerlei kultuurinvloeden waren blootgesteld. Doch het anthropologiese en linguistiese onderzoek van *P.* Schmidt werd juist ondernomen om de oerelementen in de religie der Kurnai te bewijzen. Dit kan dus niet anders betekenen, dan dat in religieus opzicht de Kurnai de Tasmaniërs moeten nabijkomen. Is Mungan ngaua een opperwezen uit de negritiese oerkultuur van Australië, dan zal dit in nog zuiverder vorm, niet overdekt door zonne- en maanhelden, moeten zijn vereerd bij de uitgestorven Tasmaniërs.

Van de Tasmaniese religie weten we weinig; maar alles wat van belang is, werd door *Ling Roth* verzameld[1]).

Ik geef hier de berichten zoo kort mogelik weer:

Widowson zegt, dat algemeen ondersteld wordt, dat de Tasmaniërs niet 't geringste idee van een Supreme Being hebben[2]).

Breton: Ze schijnen geen godsdienstige of andere riten en ceremoniën te hebben[2]).

Mr. Leigh: Ze geloven in twee geesten, de een regeert de dag. dit is de goede geest; de slechte regeert de nacht. Alle goeds wordt de eerste, alle slechts de twede toegeschreven. Als iemand op reis is, wordt tot de goede geest gezongen voor de behouden terugkomst van de afwezige[2]).

Henderson spreekt over Tasmaniërs en bewoners van N.Z.-Wales tegelijk. Er zijn lage geesten, die 's nachts kwaad doen en de kampen verontrusten[2]).

Jeffreys vertelt van vrouwen, die voor hun (Europese) mannen, als die afwezig zijn, tot een god zingen, waarvan ze slechts een

1) H. Ling Roth, The aborigines of Tasmania, 1899.

2) Ibid. blz. 66.

zeer onbepaald idee (very indistinct notion) bezitten; hij regeert over de dag, een slechte geest verschijnt 's nachts. „This deity whomsoever it is, they believe to be te giver of everything good, nor do they appear to acknowledge any more than one God" [1]).

Milligan: Van hem worden twee verschillende berichten geciteerd. 1. Ze zijn polytheisties; ze geloven in behoedende engelen of geesten en in een menigte machtige maar slechtgezinde wezens, die holen e.d. bewonen; van hen hebben enkelen grote macht, terwijl de meerderheid meer met onze spoken en elven overeenkomt. De inboorlingen waren uiterst bijgelovig; ze geloofden blindelings aan de terugkeer van de zielen van hun gestorven vrienden en familieleden, die hen wondden en benadeelden; ze droegen beenderen van de gestorvenen mee als beschermingsmiddel.

2. . . . . ze beschouwden één of twee geesten als almachtig (to be of omnipotent energy), ze schijnen zelfs de laatsten niet bekleed te hebben met attributen van welwillendheid, hoewel ze vertrouwen stellen in de beschermende werkzaamheid van de zielen hunner gestorven vrienden en familieleden. Aan deze beschermende geesten geven ze de naam *Warrawah:* „schaduw, geest of verschijning" [2]).

Calder: Ze zeiden dat de zielen der overledenen naar Engeland gingen [3]).

Robinson: Ze geloofden in twee geesten. De slechte werd Raegoo wrapper genoemd: aan hem werden alle slechte wederwaardigheden toegeschreven. Ze gebruikten hetzelfde woord voor donder en bliksem [3]).

Davies heeft geen geloof aan een toekomstig leven kunnen ontdekken. Ze geloven in een slechte geest, door sommige stammen Namma genoemd, die machtig is bij nacht; ze willen nooit erop uit in de nacht uit vrees voor hem. Davies kon niet het geloof in een goede godheid ontdekken. . . . „for although they spoke of one, it struck me, that it was what they had been told, they may, however, believe in one who has power by day" [3]).

Horton stelde reeds in 1821 een onderzoek in, maar de inboorlingen antwoordden: „Ik weet het niet." Ze waren bang voor duisternis en durfden niet bij hun vuren vandaan gaan. Ze geloofden in een kwaadwillig wezen en schreven sterke gemoedsbewegingen aan de duivel toe ("attributed strong emotions to the

---

[1]) Ibid. blz. 67. [2]) Ibid. blz. 67 en 68.
[3]) Ibid. blz. 68.

devil"). De feiten, die aan zijn werkzaamheid toegeschreven werden, verschillen niet veel van de gewaarwordingen bij een nachtmerrie [1]).

Monboddo: De inboorlingen menen, dat de ze geschapen zijn met staarten en zonder knie-gewrichten, door een goede geest. Een ander kwam uit de hemel, medelijdend sneed hij de staart af en maakte de knieën zacht met vet. De mensen vreesden onheil van nachtdemonen [2]).

Backhouse: Het volk heeft enige zwakke ideeën ontvangen van het bestaan en de oppermachtige voorzienigheid van God, maar zij schrijven de sterke emoties toe aan de duivel, die hen een of ander mededeelt, en aan wie ze de macht van voorspellingen toeschrijven. 't Is niet duidelik, of ze met de duivel iets meer dan een geest bedoelen, maar zij zeggen, dat hij in hun borst leeft en ze zijn daarom huiverig, die te laten aanraken. De naam van de blanken is duivel of geest, waarschijnlik hebben ze de blanken eerst voor geesten gehouden [3]).

Dove: Hun morele begrippen waren bizonder duister en mager. De overtuiging, dat ze na hun dood een gelukkig leven zouden leiden, was ongeveer het enige overblijfsel van een primitieve religie. Het leven hiernamaals was een verbeterd aards bestaan: jacht met onfeilbaar succes e. d. Terwijl er geen term in hun taal bestond om de Schepper aan te duiden, leefden ze in vrees voor een denkbeeldige geest, die hun kwaad wilde berokkenen. Zijn verschijning werd vooral in de nacht gevreesd. Twee gewoonten van bijgelovige aard worden nog onder hen bewaard, geen echter wijst op religieuze verering, zelfs niet van lage soort [3]).

West vertelt van arm- en hoofdbewegingen, die een Tasmaniër 's nachts maakte, toen een havik voorbij vloog en die gepaard gingen met emotie, en waarbij ten slotte allen luid riepen. „The whole action had the appearance of an incantation" [4]).

Dit is ongeveer alles, wat omtrent de religie der Tasmaniërs bekend is. Van monotheïstiese tendenzen missen we zelfs het geringste spoor. Wat we vinden is een veelheid van bovennatuurlike wezens, waarvan enkele in macht uitgaan boven de andere, terwijl de conceptie nog uiterst vaag blijkt te zijn. Van de goede en de kwade geest blijkt de laatste in het gedachtenleven der inboorlingen de grootste plaats in te nemen. Bij het geval van Jeffreys over het zingen tot de goede geest is de waarschijnlikheid

---

1) Ibid. blz. 68. 2) Ibid. blz. 68—69.
3) Ibid. blz. 69. 4) Ibid. blz. 70.

groot, dat de religieuze voorstellingen van de Europese echtgenoten der zingende vrouwen, niet geheel vreemd eraan zijn. Een menging met de voorstellingen der vrouwen over de geest, die de dag beheerst, ligt voor de hand. De uitlating van Davies wijst eveneens op christelike invloeden. Hoe dit zij, geen onpartijdig beoordeelaar zal in de religieuze voorstellingen der Tasmaniërs een neiging tot monotheïsme ontdekken, tenzij men dit woord gebruikt in een betekenis, die ongeveer het tegenovergestelde beduidt.

Pater Schmidt, die een hoofdstuk van zijn „Ursprung" wijdt aan de religie der Tasmaniërs, kan het overwegen van de slechte geest natuurlik niet ontkennen. Hij neemt nu zijn toevlucht tot de onderstelling, dat de goede geest „im Schatten des Geheimnisses" staat. Immers ook bij de Australiërs was de goede geest slechts bij de ingewijden, de geïnitieerden, bekend. „Wir haben also hier (bij de Kurnai) genau das, worauf die Zeugnisse für die Tasmanier hinweisen: ein böses Wesen, welches so hervortritt, das es dem Uneingeweihten fast als alleiniges höchstes Wesen erscheint, dahinter ein gutes Wesen im Schatten des Geheimnisses stehend" [1]).

Welke berichten echter wijzen bij de Tasmaniërs op het verborgene van het goede wezen?

Van enigerlei initiatie is niets bekend. „Nothing is known concerning any initiatory rites practised by the Tasmanians. Davies tells us that when the males arrive at the age of puberty, they are deeply scarified on the shoulders, thigs, and muscles of the breasts" [2]).

Dit is alles. De feiten staan dus zo: er is geen enkel bericht dat op initiaties wijst met onthullingen omtrent verborgen gehouden godheden. Het goede wezen blijkt bijna geen rol te spelen in het Tasmanies geloof. En van deze berichten zouden we dus mogen zeggen, dat ze wijzen op het verborgen houden van het goede wezen! Maar dan is het veel eenvoudiger de zwaarwichtige redeneringen weg te laten en kortweg te verklaren: ik geloof, dat de laagste volken alle een hoge god vereren. Want daarop komt de uiting dan toch tenslotte neer, ze is niet meer dan eene bewering zonder bewijzen.

Ik waag het niet, Schmidt's gang op het glibberig pad der woordafleiding te beoordelen. Foy, die ten opzichte van Schmidt's beweringen van fantasties etymologiseren sprak, moet over zijn

---

1) Ursprung, blz. 263.
2) Ling Roth, blz. 127.

onkunde in de linguistiek een snauw in ontvangst nemen. Volledigheidshalve vermeld ik echter Schmidt's mooie resultaat.

Ling Roth geeft een vocabulaire, verzameld door boven geciteerde Milligan. Deze vermeldt het woord Tiggana Marrabona [1]) en vertaalt 't door „Spirit of great creative power" [2]).

Schmidt zegt: Marrabona = marra boona. Marra is het telwoord voor één = marrawah of mara. Tiggana is onzeker, maar kan wel hetzelfde zijn als toggana, dat „hiel" betekent en „kruin", dus het uiterste. Zeker is boona = poona, wat „provenire", „eminere" betekent. Alzo is het resultaat Extremus Unus Eminens! of Der Allerhöchste, Eine Erhabene! Na de diskussie met Foy wil Schmidt dan wel vertalen: „Der Äuszerste, Eine Hervorragende" [3]).

Dit is voorwaar geen gering resultaat voor een volk, dat zo weinig hoge voorstellingen heeft van godheden, dat dezelfde Milligan verklaart: ze schijnen zelfs de geesten (of omnipotent energy) niet bekleed te hebben met attributen van welwillendheid (zie het citaat op blz. 227).

Zoals gezegd, ik waag me niet op het gebied der linguistiek. Maar ik meen te mogen afwijzen het beroep van Schmidt op de overeenkomstige vondst van Koppers bij de Fuegiërs. De geringe waarde van diens ontdekkingen heb ik boven genoegzaam aangetoond. En als Graebner, zoals Schmidt zegt, zo gaarne Australiërs en Tasmaniërs met de Vuurlanders vergelijkt, dan heeft hij niet het oog op het handje vol gekerstende lieden, dat Koppers voor een oervolk wil laten doorgaan. Dus klinkt de vergelijking van Schmidt iets minder overtuigend dan hij schijnt te menen. „Nun wohl, einer der Namen des von P. P. Gusinde und Koppers bei den letzteren entdeckten Höchsten Wesens ist *Monananakin*, abgeleitet von *monanakin* (einer über den es hinausgeht, der übertroffen wird) mit Infigierung der Negativpartikel *n*; also *Monananakin* — Einer, über den es nicht mehr hinausgeht, der Äuszerste, Extremus! Das genügt wohl" [4]).

't „Genügt" des te minder, omdat Koppers zelf tot tweemaal toe de spelling monauanakin geeft [5]). De Infigierung van het Negativpartikel *n* schijnt dus niet rotsvast te staan! Maar allicht nog vaster, dan Schmidt's konklusie omtrent de religie der Tasmaniërs. „So kann es nicht mehr zweifelhaft sein; die Tas-

---

[1]) Men moet hier niet aan een eigennaam denken: alle woorden in de vocabulaire staan met een hoofdletter.

[2]) Ling Roth, blz. I.

[3]) Ursprung, blz. 268/269.

[4]) Ursprung, blz. 269/270.

[5]) Koppers, Unter Feuerland Indianern, blz. 77 en 144.

manier verehrten ein höchstes gutes schöpferisches Wesen. Unsicher ist es, ob ein oder mehrere böse Geister anerkannt wurden, von denen es aber in jedem Fall kaum zweifelhaft sein kann, daß sie dem guten Wesen an Macht und Bedeutung nachstanden, vielleicht ihm auch untergeben waren" [1].

Komen we terug op Mungan ngaua. Want het onderzoek naar ras en religie der Tasmaniërs had hier geen ander doel, dan de positie van dit opperwezen beter te belichten.

Indien de religie der Tasmaniërs ons een hoog gedacht opperwezen had laten zien, dan zou deze omstandigheid een, zij 't geringe, steun hebben gevormd voor de hypothese van een Australiese oerkultuur (negritiese kultuur), met monotheïsme, welk laatste op het continent dan het zuiverst bewaard zou zijn gebleven bij de mogelik verwante Kurnai.

Nu echter de schaarse berichten over de Tasmaniërs alle wijzen op de lage conceptie van bovennatuurlike wezens, op vrees voor een slechte geest, niet slechts in het brein van banggemaakte vrouwen en kinderen, maar ook in dat van de mannen, die zich nauweliks van het kampvuur durfden verwijderen, nu wordt daardoor de hoogheid van de voorstellingen van de Kurnai, àls hun kultuur eens met de Tasmaniese in verband stond, in een bedenkelik licht geplaatst.

En als de Kurnai niet representeren de oudste kultuur van Australië, dan zullen we Mungan ngaua moeten beschouwen als een „god", die op ongeveer dezelfde lijn staat als de andere Australiese „supreme beings".

„De berichten omtrent Mungan ngaua laten aan schraalheid niets te wensen over," zegt Graebner [2].

Inderdaad weten we van de hoogste wezens der Kurnai niets anders dan wat Howitt bij de initiatie te weten kwam. En dit is zeer weinig. In zijn geheel luidt het aldus:

"The old Headman then, in an impressive manner, revealed to the novices the ancestral beliefs, which I condense as follows:

Long ago there was a great Being, called Mungan-ngaua, who lived on the earth, and who thaught the Kurnai of that time to make implements, nets, canoes, weapons — in fact, all the arts they know. He also give them the personal names they bear, such as Tulaba. Mungan-ngaua had a son named Tundun, who was married, and who is the direct ancestor — (the Wehntwin, or father's father) — of the Kurnai. Mungan-ngaua instituted the Jeraeil, which was conducted by Tundun, who made the instruments which bear the names of himself and of his wife.

---

[1]) Ursprung, blz. 273.

[2]) Zur austr. Religionsgeschichte, Globus 96, blz. 362.

Some tribal traitor once impiously revealed the secrets of the Jeraeil to women, and thereby brought down the anger of Mungan upon the Kurnai. He sent fire (the Aurora Australis), which filled the whole space between earth and sky. Men went mad with fear, and speared one another, fathers killing their children, husbands their wives, and brethren each other. Then the sea rushed over the land, and nearly all mankind were drowned. Those who survived became the ancestors of the Kurnai. Some of them turned into animals, birds, reptiles, fishes; and Tundun and his wife became porpoises. Mungan left the earth, and ascended to the sky, where he still remains.

From that time, say the Kurnai, the knowledge of the Jeraeil and its mysteries has been handed down from father to son together with the penalty for unlawfully revealing them, and for breaking the ordinance of Mungan—namely, destruction by his fire, or death at the hands of the men to whom his laws have been transmitted [1]).

Het is dit bericht, dat *P.* Schmidt tot de stelling heeft gebracht: de voorstelling van Mungan ngaua onderscheidt zich door verhevenheid en zuiverheid van de overige Australiese hoge wezens, welke aan verheven eigenschappen hebben ingeboet door overdekking met zonne- en maanhelden.

De zuiverheid van Mungan ngaua bestaat eigenlik alleen hierin, dat er niets van hem verteld wordt, wat hem naar beneden haalt. Van positief hoge eigenschappen is geen sprake. Geen hoge hoedanigheid kan van deze „god" worden opgegeven, die hem onderscheiden van Bundjil, Baiame enz. Het is dus volkomen logies, hem te beschouwen als een van dezelfde soort. Schmidt's argument voor Mungan's hoogheid heeft dan ook een negatief karakter: de mythen, betreffende andere „supreme beings", die dezen als anthropomorphe wezens doen kennen, ontbreken bij Mungan ngaua.

Graebner spreekt dan ook van een argumentum ex silentio, welk verwijt Schmidt tracht te ontzenuwen met het tegenverwijt, dat Graebner dergelijke argumenten voor zijn kultuurkringen ook gebruikt heeft. Deze omstandigheid maakt echter Schmidt's gronden niet positief, alleen uit het *ontbreken* van mythen moet Mungan ngaua's hoogheid blijken.

En wat er dan nog wijst op gelijkheid in conceptie met de andere Australiese goden, weet Schmidt met zijn gewone virtuositeit weg te werken. Van geslachtelike verhouding tot vrouwen blijkt in de mythen niets. Welnu, dan is Tundun ook niet zijn zoon: Wenn also der erste Mensch Tundun sein Sohn genannt wird, so kann das nicht die durch physische Zeugung entstandene, sondern nur die in moralischen Sinne gemeinte Sohnschaft sein, wie ich das . . . . auseinandergesetzt habe" [2]).

1) Howitt, Native Tribes, blz. 630.

2) Ursprung, blz. 387/388.

De andere anthropomorphismen, het onderrichten in 't maken van gereedschappen, netten, kano's, wapens enz. gaat Schmidt met stilzwijgen voorbij, hoewel deze aanraking van de op aarde levende Mungan ngaua en de mensen toch ook niet van een zeer verheven soort is.

't Is een merkwaardige argumentatie. Wanneer over iemands zoon gesproken wordt en niet over zijn vrouw, dan heeft hij geen vrouw en ook geen zoon.

Konsekwent zou het nu geweest zijn, wanneer Schmidt er eveneens de aandacht op gevestigd had, dat van Mungan ngaua niet vermeld wordt, dat hij de wereld en de mensen schiep en hij dus ook geen schepper is. Hij zwijgt zelfs geheel en al daarover, hoewel toch de rol van schepper één der argumenten vormt, om de Australiese bovennatuurlike wezens een hoge plaats toe te kennen.

Ik ben echter geneigd, aan te nemen, dat Mungan ngaua evenzeer door de Kurnai als maker aller dingen beschouwd werd als de andere All-fathers door de overige stammen; de analogie is te groot, om hier een sterk afwijkende opvatting te onderstellen.

De mythe omtrent de Aurora australis is van belang, om de moraal, waarvan Mungan ngaua de wachter is.

Tegen Graebner betoogt Schmidt dat het geen natuurmythe is. Mungan ngaua „greift in der Gang der Natur ein und bedient sich ihrer, um eine Sünde der Menschen zu strafen" [1].

Inderdaad wordt hier een natuurverschijnsel als werkzaamheid van het opperwezen beschouwd. Maar welke was de zonde waardoor de mensen zich die straf op de hals haalden?

Een stamlid had de initiatiegeheimen aan de vrouwen verraden. En deze daad, in strijd met de mannen-moraal, wekte zozeer de toorn op van de hoge god, dat hij bijna alle mensen vernietigde. Er is geen beter bewijs denkbaar van de stelling, dat de mens zijn goden schept naar eigen beeld, en ze zich soms denkt als wachters van de eigen, vaak zeer onontwikkelde moraal. In stede van de grondvesten te ontnemen aan de evolutiegedachte in de volkenkunde, biedt Mungan ngaua daaraan een flinke steun. Niet een onverwacht hoge gestalte, weinig passend bij de onontwikkelde maatschappij van de primitieve stam, rijst voor ons op uit de religieuze voorstellingen der Kurnai, maar een beeld, volkomen passend bij de sociale toestand van het volkje, ja een produkt van deze toestand. Juist als bij alle overige

---

1) Ursprung, blz. 389.

Australiese stammen worden de inwijdingsgebruiken verborgen gehouden voor de vrouwen; zij verkeren in de waan, dat het geluid van het snorhout veroorzaakt wordt door de afdalende supreme beings, Daramulun bij de Yuin, Tundun bij de Kurnai. Een merkwaardige mengeling van regelrecht bedrog der vrouwen door de mannen en geloof van de laatste in het werkelik bestaan der wezens, waarmee zij de vrouwen bang maken, blijkt uit de beschrijving der ethnografen. Maar alleen de Kurnai hechten een zo grote waarde aan de vreesaanjaging, dat ze een zondvloed voorstellen als de straf van hun opperwezen voor het verraad der geheimen.

Dat de houding tegenover de vrouwen bewust bedrog is, blijkt overduidelik uit Howitt's verder verslag van de plechtigheden. Aan de vrouwen en kinderen, zegt hij, wordt verteld, dat het geluid van de snorhouten de stem is van Tundun, die neerdaalt om van de jongens mannen te maken; ze mogen hun kamp niet verlaten, op gevaar van gedood te worden door zijn speren.

Dit „bang maken" van de vrouwen wordt uitgeoefend, door rondom het kamp te sluipen, steeds zwaaiende met het snorhout. Tundun heet rond het kamp te gaan.

„At the Jeraeil I am describing the novices, thoroughly entered into the fun of frightening the women; and having got over their one of the bull-roarers, they made an outrageous noise with them. The moment the roaring and screeching sounds were heard there was a terrible clamour of cries and screams from the women and children, *to the delight of the novices, who now in their turn aided in mystifying the uninitiated*" [1]).

't Is het verraden van dit geheim, dat Mungan ngaua zo vertoornde, dat hij de mensen verdelgde. En waar zijn straf uitblijft, nemen de oude mannen dit over. „So strong is this feeling against the women knowing anything of the secret rites that, even now, after nearly half a century of occupation of Gippsland by the white men, one of the Headmen said to me," „If a woman were to see these things or hear what we tell the boys, I would kill her" [2]).

Howitt voegt erbij, dat hij niet weet, of dit tans nog werkelik zou gebeuren, maar dat hij zeker is, dat de oude man het meende.

Deze omstandigheden in het oog vattend, is 't een schrale troost voor degeen, die in Mungan ngaua een hoge god zien, dat de jongelingen bij een onderdeel der inwijding omhoog geheven worden en hun armen zo ver mogelik naar de hemel

---

1) Howitt, blz. 632. 2) Ibid., blz. 625/626.

uitstrekken. Dit zal, meent Schmidt, voor Mungan ngaua zijn, die als hemelsgod gedacht wordt[1]. Hij kan hierop alleen gekomen zijn door de noot van Howitt, die zegt, dat hij niet kan gewaarworden, of deze handeling iets met Mungan ngaua te maken had, maar dat er overeenkomst viel op te merken met de Kuringal-ceremonie der Murring. Bij deze ceremonie roepen de mannen „wah!" en heffen boemerangs en bogen op naar de hemel. „This is the gesture signifying „the great master" Biamban., whose true but secret name of Daramulun it is not lawful to utter, excepting at the ceremonies, on the initiation ground"[2]). Of ze heffen hun handen op, welke beweging ook weer op Daramulun doelt[3]).

Indien dus het handen opheffen van de Kurnai-jongelingen hetzelfde betekent als dat van de Yuin-mannen, wat volstrekt niet zeker is, dan bewijst dit hoogstens, dat de positie van Mungan ngaua gelijk is aan die van Daramulun, de maanheld. Dit zou alleen een bewijs te meer zijn voor de identiteit der Kurnai-ceremonien met die van andere stammen en de gekunsteldheid der scheiding tussen het hoogste wezen der Kurnai en die der overige Australiërs des te sterker doen uitkomen.

Ten overvloede zullen we ook de andere gegevens betreffende de religieuze voorstellingen der Kurnai nader bezien. Want het gaat niet aan, een bepaald bovennatuurlik wezen, zij 't het hoogste, te lichten uit het geheel der voorstellingen; zo zou men monotheïsme kunnen bewijzen voor alle mogelike volkeren.

Daar is dan ten eerste Tundun en zijn vrouw, die bij de ceremoniën een belangrijke rol spelen. Zoals Daramulun bij de Yuin e. a. volkjes, zo wordt Tundun bij de Kurnai vereenzelvigd met het snorhout. „The Kurnai have two bull-roarers, a large one galled „*Tundun*", or „the man" and a smaller one called „*Rukut-Tundun*" the woman, or wife of Tundun. The larger one, is also called „*Grandfather*" *Wehntwin*, or *Muk-Brogan* (All those who are initiated at the same Jeraeil are *Brogan*, or Comrade, to each other). *Muk-Brogan* is the *Arch-Brogan*, if I may so put it"[4]).

De laatste naam is in overeenstemming met de mededeling van de hoofdman (zie boven) dat de initiaties door Tundun, Mungan ngaua's zoon, 't eerst geleid werden. We hebben hier te doen met de puzzle, hoe een stamvader, waarvan verteld wordt, dat hij bij de zondvloed in een bruinvis veranderde, gedacht wordt als

---

[1]) Ursprung, blz. 472.
[2]) Howitt, blz. 528.
[3]) Ibid., blz. 529—530.
[4]) Ibid., blz. 628 en noot.

een stuk hout. Denken de ingewijden hem werkelik als een snorhout, dat ieder in zijn bezit heeft, of is de benaming louter het gevolg van het bedrog, dat tegenover de vrouwen gepleegd wordt, waarbij het geluid van het snorhout als de stem van Tundun wordt voorgesteld? Juist zoals de vrouwen en kinderen der Kamilaroi geloven, dat het snorren de stem van Daramulun is.

We moeten wel aannemen, dat het voorwerp met de naam van het bovennatuurlike wezen genoemd wordt, omdat het zijn stem nabootst; het spel wordt ook voor de spelers min of meer tot werkelikheid. Maar toch nooit zozeer, dat ze vergeten, dat het spel is. Want aan de jongelingen wordt de overgang van hun oude geloof (dat der oningewijden) tot het nieuwe op de volgende wijze aanschouwelik voorgesteld: Na een oorverdovend lawaai met de snorhouten moeten de nieuwelingen hun hoofd naar de hemel opheffen. "Then, pointing upwards with his spear-thrower, the blanket was pulled off the head of each boy by his Bullawang, and the eyes of all the novices being directed to the uplifted throwing-stick, the Headman said: Look there! Look there! Look there!" successively pointing first to the sky, then lower, and finally to the Tundun men. Two old men now immediately ran from one novice to the other, saying in an earnest manner: "you must never tell this. You must not tell your mother, nor your sister, nor any one who is not Jeraeil." In the olden times spears were held pointed at the novices at this juncture, to emphasise the threats that were made, should they reveal the mysteries unlawfully" [1]).

Op deze handelswijze volgt het verhaal van de hoofdman over Mungan ngaua en Tundun (zie blz. 231/232).

Behalve Mungan ngaua, Tundun en diens vrouw treden ook andere bovennatuurlike wezens bij de initiatie op, n.l. de Mrarts of geesten (ghosts), van wie ondersteld wordt, dat ze bij de jacht helpen. De opmerkzaamheid der jongelingen wordt op dezelfde wijze op hen gevestigd als op Tundun, n.l. door met de speerwerper omhoog te wijzen onder de woorden: „Kijk daar," vervolgens wordt naar de horizon en dan naar het wild gewezen, dat vooraf buit gemaakt en op het blok gelegd is [2]).

Van een ontsluiering van een geheim blijkt hierbij echter niets, de Mrarts, voorgesteld door de oude mannen, schijnen ernstig te worden genomen.

Andere bovennatuurlike wezens zijn bij de inwijding niet betrokken, tenminste niet bij die welke Howitt meemaakte, doch

---

1) Ibid., blz. 629/630. 2) Ibid., blz. 635.

waarvan hij zelf zegt: "The ceremonies of all these tribes of Victoria seem to me to have been in a state of decadence, and it is difficult to decide from the survivals what their original form may have been" [1]).

Om ons beeld van de voorstellingen omtrent bovennatuurlike wezens zo volledig mogelik te doen zijn, moeten we ook kennis nemen van andere gegevens dan die van de inwijding. Het schijnt mij toe, dat dit in het algemeen te weinig geschied is; de initiaties met de daarbij vertelde mythen vormen natuurlik wel een rijke bron voor de religieuze voorstellingen, maar ze kunnen nooit als de enige gelden. Het zou toch wel een wonderbaarlik geloof zijn, dat alleen voor de dag kwam bij de inwijdingen, die elkaar met grote tussenpozen opvolgen. Buiten de geheimen der initiaties moeten nog tal van voorstellingen bestaan, die gemeengoed zijn, ook van de vrouwen en die in het dagelikse leven invloed oefenen.

Howitt spreekt van de kwade geest Brewin, die de mensen ziek maakt, door vreemde voorwerpen in hun lichaam te brengen, die de medicijnmannen er door hun magie uit weten te verwijderen [2]). Bizonderheden omtrent hem deelt hij niet mee. Ook van de Muk-Kurnai, de mythiese voorvaders, vereenzelvigd met verschillende dieren, zegt hij niet veel. Maar hij vergelijkt ze met de Alcheringa en Mura-mura der Centrale stammen. "They recognise a primitive time before man existed, and when the earth was inhabited by beings, the prototypes of, but more powerful in magic, than the native tribes. Those beings, if they did not create man, at least perfected him from some unformed and scarcely human creatures" [3]).

De bovengenoemde Mrarts blijken verder een niet onaanzienlike rol te spelen, o. a. door de gemeenschap met hen van de medicijnmannen, die bij de Kurnai gescheiden zijn in Birraarks (zieners) en Mulla-mulungs (meer speciaal medicijnmannen).

De eersten doen voorspellingen, brengen de geesten (Mrarts), 's nachts naar het kamp van hun groep en maken zangen en dansen. Birraark wordt de Kurnai door de Mrarts, als hij die in het bos ontmoet. Maar het kan alleen, als hij een Gumbart draagt, d. i. een beenstift door het neusseptum. Want hierbij houden de Mrarts hem vast en voeren hem door de wolken. Zoals één vertelde: toen zij de hemel bereikten, gaf de aanvoerder der Mrarts een sein en de Gweraeilmrart, de hoofdman van het

---

[1]) Ibid., blz. 616. [2]) Ibid., blz. 356.
[3]) Ibid., blz. 487.

geestenland, keek uit een opening, waardoor de Mrarts met de man werden binnengelaten. In de hemel leerden de meegevoerde mensen nieuwe dansen en zangen, die zij later aan de Kurnai onderwezen [1]).

In de stammen waarmee ik kennis maakte, zegt Howitt elders, was het een algemeen geloof, dat de zangen, inbegrepen alle soorten van inboorlingen-poëzie, door de barden gedurende de slaap verkregen worden van de zielen der overledenen, gewoonlik hun verwanten [2]).

Wie eenmaal in de hemel geweest was, kon er altijd weer terug komen door de Mrarts te vragen hem te dragen of langs de weg te voeren, waarlangs de Yambo's (zielen) naar de hemel gaan [3]).

Behalve dat de Birraarks nieuws ontvangen van de geesten omtrent afwezige vrienden en mogelike vijanden, kunnen ze soms als stoffelike weldoeners van de stam optreden door berichten van de Mrarts over een gestrande walvis, waarvan verondersteld wordt, dat hij door de Mrarts gedood is en gezonden voor de Kurnai [4]).

Daar de Birraark nieuwe dansen en zangen bracht, was hij de leider van de ceremoniën in het Gunyeru en wees de plaats aan, waar het zou worden gehouden [5]).

De menselike ziel wordt bij de Kurnai Yambo genoemd en kan het lichaam in de slaap verlaten. Een Brabra-Kurnai zei tot Howitt, dat hij naar de hemel kon gaan en zijn vader en moeder zien. Een ander motiveerde zijn geloof, dat zijn ziel het lichaam kon verlaten aldus: „Het moet zo zijn, want als ik slaap, ga ik naar afgelegen plaatsen, ik zie ver verwijderde mensen en zelfs zie ik overledenen en spreek met ze" [6]).

Na de dood volgt de Yambo de Wauung, dat is de weg naar de hemel, ook Marrangrang genoemd, waarlangs de Mrarts de medicijnmannen meevoeren. De Yambo kan in betrekking treden tot slapende mensen en, zoals een Mrart, mensen inwijden in de geheime riten van 't hemelland. Mrarts zijn niet alleen onstoffelike geesten, want men hoort ze met de Birraarks van de bomen op de grond springen. Zij zijn ook in staat, mensen in tassen weg te dragen [7]).

De Yambo gaat naar een plaats boven de wolken als Yambo (schaduw), of als Mrart (geest); maar hij hoeft daar niet te

---

[1]) Ibid., blz. 389. [2]) Ibid., blz. 416. [3]) Ibid., blz. 390.
[4]) Ibid., blz. 391—392. [5]) Ibid., blz. 392. [6]) Ibid., blz. 436.
[7]) Ibid., blz. 437.

blijven, want men gelooft, dat vrouwelike zowel als mannelike Mrarts de streek bezoeken, waar ze gewoond hebben. Onder de term Mrarts worden ook overleden vreemdelingen verstaan en dan zijn ze zeker te vrezen vijanden [1]).

Een Kurnai vertelde, dat hij als jongen eens wakker werd door kreten van zijn vader; deze lag op zijn rug, schoppend, terwijl zijn vrouw hem bij de schouders vasthield. De man vertelde, dat terwijl hij bij het vuur lag, een Mrart zich vertoonde met een tas, en hem bij zijn voeten uit het kamp trachtte te trekken. Op zijn geschreeuw had zijn vrouw hem gegrepen en de Mrart was verdwenen [2]).

Een ander droomde dat twee Mrarts tot hem spraken bij het vuur; toen hij wakker werd, waren ze verdwenen, maar op de plaats waar ze gestaan hadden, lag een magiese steen, die de man meenam en zeer op prijs stelde.

Twee Kurnai gingen eens voorbij een omheinde tuin, toen ze een vurig oog tussen de palen meenden te zien, dat hen bespiedde. Menend, dat een Mrart voor hen op de loer lag, werden ze bang en vluchtten naar hun kamp [3]).

Een Kurnai werd aangesproken over een man, die dood was; toen diens naam genoemd werd, keek de man ongerust rond en zei: „doe dat niet, hij mocht het horen en mij doden" [4]).

Dit is een vrijwel volledig overzicht van Howitt's mededelingen omtrent de bovennatuurlike wezens der Kurnai. De feiten staan in verschillende hoofdstukken verspreid en het was daarom nodig, ze bijeen te brengen. Want alleen een overzicht van het geheel kan leiden tot een enigzins zuivere beoordeling. Zomin als men de religieuze begrippen van een Russiese boer leert kennen, enkel door zijn gedragingen tegenover de kerk te beschouwen, zomin benadert men het gedachte-leven van de Australiër door de studie van de inwijding alleen, in welke het hoogste wezen een rol speelt. Het is de vraag, of men aan esoteriese voorstellingen zoveel groter waarde moet toekennen dan aan exoteriese. Daartegen pleit, dat de eerste moeilik een grote plaats kunnen innemen in de gedachten der mensen, wanneer de plechtigheden, zoals bij de Kurnai, en bij de Australiërs in het algemeen, slechts zelden plaats hebben. Ook bestaat het essentiële van die plechtigheden niet uit godsdienstige handelingen, maar uit de wijding van de jongeling tot man. En

[1]) Ibid., blz. 438.
[2]) Ibid., blz. 439.
[3]) Ibid., blz. 439.
[4]) Ibid., blz. 440.

dan nog is de helft der inboorlingen, de vrouwen, zo goed als onbekend met het hoogste wezen.

Daarentegen is het geloof aan de Mrarts en Yambo's gemeengoed van alle stamleden. Deze gaan om zo te zeggen dageliks met hen om, ondervinden goed en kwaad van hen, worden door de Birraarks omtrent hun zangen en dansen onderricht.

Zielen van overledenen oefenen ook bij andere Victoriastammen een grote invloed uit op het dageliks leven.

Brough Smith vertelt [1]), dat als de overledene een aanzienlik man geweest is, de medicijnman een grote rede houdt bij de begrafenis. Hij doet alsof hij luistert naar de dode en deelt de aanwezigen mee, dat deze, mits zijn dood voldoende gewroken zal worden, belooft, dat hij niet zal komen spoken bij de stam, noch de mensen zal bang maken, noch ze misleiden, noch ze ziek maken, noch in de nacht vreemde geluiden maken. Br. Smith wijst dan op de gevolgen van de vrees voor de doden: de mannen doen hun best, de dood van hun stamlid zoveel mogelik te wreken.

Van een toekomstig leven naast het hoogste wezen hoort men niets. Het speelt blijkbaar bij sterfgevallen geen rol. Zijn optreden beperkt zich tot de inwijdingsfeesten. Doch bij die der Kurnai treden ook de Mrarts op, zo goed als Tundun en Mungan ngaua.

Laat de oorsprong van de laatste een andere zijn dan die der Mrarts, zo is daarmee nog niet gezegd, dat tussen de voorstellingen der Kurnai betreffende deze wezens een wijde kloof gaapt. Deze kloof ontstaat pas, wanneer men de hoogste wezens afzonderlik gaat beschouwen en over de andere niet spreekt. Bezien we ze allen, dan blijken ze overeen te stemmen door het bezit van een magiese kracht, die, voorzover de mens ze ook bezit, meestal van hen afkomstig is.

Die van Mungan ngaua is groter dan van de anderen; van hem alleen wordt verteld, dat hij de mensen en de aarde vernietigde; hij is ook de brenger van de kultuurgoederen. Maar niet van alle: terwijl de initiaties aan hem worden toegeschreven, vinden zangen en dansen ook hun oorsprong bij de Mrarts.

Lang legt er sterk de nadruk op, dat de Australiese hoogste wezens geen geesten zijn, Mungan ngaua dus geen Mrart [2]).

Inderdaad blijkt nergens, dat Mungan ngaua stierf en het eigenlik zijn ziel is, welke vereerd wordt. Hij ging naar de

---

1) I, blz. 106. 2) Lang, Making of Religion, blz. 204.

hemel uit ergernis over het verraden van het initiatie-geheim, van sterven wordt niet gesproken.

Het ontstaan van de voorstelling van het hoogste wezen wordt behandeld in hoofdstuk X. Hier echter wil ik konstateren, dat noch in hoogheid van voorstelling, noch in moreel opzicht er een essentieel onderscheid bestaat tussen Mungan ngaua en Tundun of tussen de beide eersten en de Mrarts. Zeer onwaarschijnlik moet worden geacht, dat de macht van de andere wezens naast Mungan ngaua een secondair verschijnsel is, dat de zuiverheid van een soort van éengodendom heeft bevlekt.

Resumerend kom ik tot de konklusie:

1. Er is geen voldoende grond, de Kurnai in 't bizonder als resten van een negrities (Tasmanies) ras in Australië te beschouwen.

2. Van de verering van een hoogste wezen bij de Tasmaniërs is niets bekend, van een soort van monotheïsme kan geen sprake zijn.

3. Mogelike verwantschap tussen Kurnai en Tasmaniërs zou dus nooit een argument kunnen leveren voor een zuiver gedacht hoogste wezen in de negritiese (oer-)kultuur.

4. De Kurnai kennen aanzienlike macht toe aan andere wezens dan Mungan ngaua. In geen enkel opzicht blijkt hun macht door Mungan beperkt.

5. Het ontbreken van mythen omtrent vrouwen van Mungan ngaua is geen bewijs van een hoge conceptie van dit wezen. Zijn inferioriteit blijkt ten duidelikste uit de reden, waarom hij de mensen vernietigde: het verraden van mannen-geheimen aan de vrouwen.

X. HET ONTSTAAN VAN DE VOORSTELLINGEN DER HOGE WEZENS BIJ DE PRIMITIEVEN.

In de voorafgaande hoofdstukken is onderzocht, in hoeverre bij verschillende primitieve volken van monotheïsme kon worden gesproken. En bij alle moest de konklusie luiden, dat monotheïsme ontbrak. Bij sommige volken vonden we een hoogste wezen, dat enkele schrijvers aanleiding gaf, de stelling van oorspronkelik éêngodendom te verdedigen. Wanneer ik deze stelling met nadruk heb bestreden, steunend op uitvoerig feitenmateriaal, dan is hiermee niet de vraag beantwoord, op welke wijze de hoge wezens in de voorstellingswereld der primitieven zijn ontstaan. Weliswaar werd deze vraag aangeroerd, b.v. bij de Semang, doch in het algemeen heb ik dit punt vermeden. Het moet dus alsnog onder het oog worden gezien. Er valt hierbij te bedenken, dat theorieën over het ontstaan van de godsdienst in de eerste plaats zijn ontledingen van de bestaande religies in hun samenstellende elementen. De historiese opeenvolging van het toetreden dier elementen kan meestal niet worden gekonstateerd. We moeten dan die opvolging trachten te gronden op psychologiese waarschijnlijkheid.

A. Het verstandelik en het gevoelselement in de religie.

Religie omvat, behalve het geloof in het bestaan van bovennatuurlike wezens, ook het geloof in hun macht, hetwelk in onmiddellik verband staat met een afhankelikheidsgevoel bij de religieuze mens. Dit verband is een wisselwerking. Want is het theoreties mogelik, dat het bewustzijn van zwakheid, het negatieve gevoel van onmacht dus, tengevolge heeft, dat de mens zich andere wezens in het positieve bezit van macht denkt, omgekeerd heeft de voorstelling van een wezen, dat met macht bekleed is, weer tengevolge, dat de mens zich hiertegenover zwak en afhankelik gevoelt.

Er zijn personen, die, misschien in verband met hun physieke gesteldheid, door dit zwaktegevoel herhaaldelik overvallen worden en ook de sterke mens kent tenminste oogenblikken, waarop

hij erdoor gegrepen wordt. Het is duidelik, dat deze zielsgesteldheid een uiterst vruchtbare bodem vormt voor de vestiging van het geloof in geheimzinnige, met macht begaafde wezens. Bevinden zich een aantal personen, op dezelfde wijze gedisponeerd, bij elkaar, dan zijn de omstandigheden nog veel gunstiger: „Daß die Erhöhung der Emotionalität — als wäre die Zahl der einander sinnlich Nahen gewissermassen der Multiplicator der vom Individuum mitgebrachten Gefühlspotenz — vor allem über die Intellektualität dieses Individuums hinwegflutet, lehren unzählige Fälle," zegt Simmel [1]).

De om een kampvuur verzamelde horde van primitieven, met in het onderbewustzijn steeds de vrees voor een overval van vijanden of wilde dieren, vormde ongetwijfeld een groep, waarvan de gemoedstoestand gunstig was voor de vorming van voorstellingen van geheimzinnige wezens, terwijl deze voorstellingen, eenmaal gevormd, de emotionaliteit van de groep zal hebben verhoogd.

Dit gevoelselement vormt een integrerend deel van elke houding der mensen tegenover geestelike wezens, dus van hun religie. Aan dit gevoelselement is juist door de moderne ethnologen en beoefenaars van godsdienstgeschiedenis veel aandacht gewijd. Zij menen, dat Edward B. Tylor en diens volgelingen bij de uitwerking van de animistiese theorie te uitsluitend hun belangstelling hebben gewijd aan de godsdienstige voorstellingen en begrippen der lage volken en te weinig hebben gelet op de gevoelselementen in hun religie.

Marett wijst op een "certain religious sense, or, as many would call it, instinct, whereof the component moments are fear, admiration, wonder, and the like" [2]).

Beth zegt: „Die spezifisch religiösen Regungen des Vertrauens und der Willensergebung kommen hingegen nach dieser animistischen Deutung der Religion nur spärlich zur Geltung" [3]).

Lowie uit zich in dezelfde zin: „In Tylor's discussion the belief in spiritual beings, that is, religion in his sense, is made to arise in response of an *intellectual* need, — the desire of an explanation for the physiological phenomena of life, sleep, dream and death" [4]).

---

[1]) Grundfragen der Soziologie, 1920 blz. 46.

[2]) R. R. Marett, The threshold of religion, 3de druk z. j. blz. 10 (1ste druk 1909).

[3]) Karl Beth, Religion und Magie bei den Naturvölkern, 1914 blz. 5.

[4]) R. Lowie, Primitive Religion, 1924 blz. XIV.

Otto gaat zelfs zover, te verklaren: „eine richtige Religionspsychologie und -Geschichte müßte eine Geschichte der Gnade sein"[1]).

Deze citaten zijn voldoende om te doen zien, dat moderne schrijvers aan het religieus gevoel grote waarde toekennen. En terecht. Men kan geredelik toestemmen, dat zonder het gevoelselement er van eigenlike religie geen sprake zou zijn en er hoogstens plaats zou overblijven voor een soort van filosofies geloof. Tylor's bekende definitie van religie als „geloof in geestelike wezens"[2]) is dan ook ongetwijfeld te eng. Geloof alleen is geen religie.

Doch gevoel alleen is het evenmin. R. Otto, wiens werk *Das Heilige* van 1917—1923 elf drukken beleefde, schijnt naar dit andere uiterste over te hellen. Hij spreekt van een religieuze *drift* en meent, dat het gevoel voor het *numen*, het heilige, voorafgaat aan de voorstellingen van bovennatuurlike wezens.

Otto's betoog is niet of nauweliks gegrond op feiten, waargenomen bij de natuurvolken, maar afgeleid uit verschijnselen in onze en andere hoge kulturen. Dit moet de schrijver als een fout worden aangerekend, want weliswaar is het oerstadium van godsdienst bij geen enkel volk meer te vinden, maar toch is het voor een schrijver over het ontstaan van religie een eerste plicht, zijn stellingen te toetsen aan de ethnografiese literatuur. Waar Otto over voorstellingen van lagere volken spreekt, haalt hij nooit de desbetreffende literatuur aan. Zo vertelt hij, dat de meest echte vorm van de *demon* in de oud-Arabiese godheden gevonden wordt, die eigenlik niets anders zijn dan „wandelnde Demonstrativ-Pronomina, weder ‚gestaltet durch den Mythus', denn sie haben meist gar keinen, noch ‚entwickelt aus Naturgottheiten', noch erwachsen aus ‚Seelen', zugleich aber Gottheiten sehr mächtiger Wirkung und sehr lebhafter Verehrung. Sie sind reine Erzeugnisse des religiösen Gefühles selber"[3]).

Node missen we een nadere motivering.

Bovendien was ook de Oud-Arabiese kultuur waarlik niet primitief. "Ihre Religion, ursprünglich ein an die Verehrung der Gestirne geknüpfter Naturdienst, war durch das Hinzutreten jüdischer und christlicher Lehren ein unklares Gemisch verschiedenartiger Kulte geworden. Nicht nur daß jeder Stamm

---

[1]) R. Otto, Aufsätze das Numinose betreffend, 1923 blz. 251.

[2]) Primitive culture, Duitse vert. Band 1 blz. 418.

[3]) Das Heilige, 12de druk blz. 141.

seine eigenen Götter anbetete, auch die Familien hatten ihre Schutzgeister, und dazu verehrte man noch mit überirdischen Kräften ausgestattete Gegenstände (Fetische). Vor dieser Vielheit der Götter trat der bei allen Semiten vorhandene Gedanke des Einen Gottes (Allah, entspricht dem hebräischen Elohim) vollständig zurück" [1]).

Even subjektief is de volgende bewijsvoering, dat het numineuze gevoel bestaan kan zonder voorstellingen van bovennatuurlike wezens: „Auch der Ausdruck unserer Sprache: „Es spukt hier", ist lehrreich. Dieser Ausdruck hat eigentlich noch gar kein rechtes Subjekt, mindestens sagt er über das Es, was spukt, noch gar nichts aus; die konkreten Vorstellungen unserer Volksmythologie von ‚Gespenst', ‚Geist', ‚Totengeist' oder Seele liegen an sich noch gar nicht darin. Der Satz ist vielmehr nur rein ein Ausdruck des Gefühles des Unheimlichen selber, das nur eben erst im Begriff ist, in erster Andeutung die Vorstellung von einem numinosen Etwas überhaupt, von jenseitiger Wesenheit, aus sich selber zu entbinden. Es ist bedauerlich daß wir für ‚spuken' kein edleres und allgemeineres Wort haben, und daß wir durch dasselbe sogleich in das Gebiet der ‚abergläubischen', unreinen Auszweigungen des numinosen Gefühles abgelenkt werden [2]).

In de laatste zin ziet de schrijver voorbij, dat het woord ‚spoken' vanzelf een edeler betekenis zou hebben, indien de voorstelling, die het aanduidt, edeler was. En de bewering, dat aan de konkrete voorstellingen van geesten en spoken in het geheel niet gedacht behoeft te worden bij de uitdrukking ‚het spookt' heeft evenveel waarde als wanneer iemand zou verklaren, dat er bij de uitdrukking ‚het regent' niet aan regen gedacht behoeft te worden. Ook spreekt de schrijver zich zelf tegen, waar hij zegt, dat het woord spoken ons op het gebied der „bijgelovige, onreine uitwassen van het numineuze gevoel" afleidt. Er zijn dus wèl voorstellingen van geesten aan de uitdrukking verbonden. Hier toont Otto duidelik, dat zijn eerste bewering op een vóóroordeel berust. Tevens wordt in dezelfde zin een oordeel geveld over het gevoel, dat hoog of laag (onrein) geacht wordt, al naar de aard der bovennatuurlike wezens, die men er mee verbonden denkt. Waaruit volgt, dat de voorstellingen van deze wezens van het hoogste belang moeten

---

[1]) Weber-Baldamus, Weltgeschichte II, 21e druk 1902, blz. 120.
[2]) Otto, Das Heilige blz. 146.

worden geacht voor de ontwikkelingsgang der religie, wat de schr. juist ontkende.

Dit is gelukkig ook, want een „Geschichte der Gnade” te schrijven lijkt een enigszins hachelike onderneming. Het godsdienstig gevoel laat zich uiterst zelden en moeilik registreren, zodat de voorstellingen der bovennatuurlike wezens, naast de handelingen ten opzichte van hen, de voornaamste gegevens vormen voor ons oordeel over verschillende religies.

Had Otto alleen betoogd, dat een zekere gemoedstoestand, die ten nauwste met religie samenhangt, aanwezig kan zijn, zonder dat voorstellingen van geesten zijn gevormd, dan zou hij niet zoals tans zijn doel hebben voorbijgeschoten. Hij legt nu kwaliteiten in het gevoel, die hij bij lagere volken allerminst zou kunnen aantonen en die hij ook alleen vond, doordat bijbelse voorbeelden hem voor de geest zweven. De Joden waren echter geen primitief volk.

De Indiaan, waarvan het volgende bericht gewaagt, heeft geen hoge voorstelling van zijn god en evenmin lijkt hij bezield door gevoel van het „heilige”.

„Men heeft waargenomen, dat een Indiaan in groot gevaar zich met het gelaat ter aarde werpt en een handvol tabak in het vuur strooit, waarbij hij, als in de hoogste nood, luid uitroept: „Daar, neem en rook, wees vreedzaam en doe mij geen leed” [1]).

Of de god het vuur zelf, dan wel een ander wezen was, doet er hier minder toe. In elk geval stelde de Indiaan zich voor, dat zijn welwillendheid voor een weinig tabak te koop was.

Evenmin hebben de Boliviaanse Christenen, waarvan *Erland Nordenskjöld* vertelt, hoge eerbied voor hun heiligen:

„. . . . auch die Heiligen faßt man ein wenig von der heiteren Seite auf. Daß San Antonio die entlaufenen Maulesel suchen soll und, wenn es ihm nicht gelingt, kopfüber in einer Mörser gesteckt wird, das hält er noch für erträglich, aber wenn ihm die frohen Mädchen eine Kerze opfern, auf daß er ihnen einen Liebsten schaffe für die Nacht, so denkt er wohl, das geht denn doch zu weit” [2]).

Antonius heeft het ook in Europa nog weleens hard te verantwoorden. Zo offerde een inwoner van een Brabants dorp aan deze heilige een kaars, om op zijn trouwdag mooi weer te hebben, maar toen het desondanks op de gewichtige dag regende,

[1]) Loskiel, Indians of N. Am. I blz. 41 bij Tylor, Primitive culture D. vertaling II, blz. 279.

[2]) E. Nordenskjöld, Indianer und Weisse in Nordostbolivien, 1922 blz. 12.

nam hij Antonius' beeld, zette het buiten en riep uit: „Gaat gij nu zelvers ook maar in de regen staan!"

Mackenzie Wallace verhaalt, dat een Russiese boer in een kerk sloop, om een icon van versierselen te beroven, maar dat hij vooraf aan een andere heilige een aandeel in de buit beloofde, mits hij hem bij zijn onderneming hulp verleende[1].

Ongetwijfeld behoren de gevoelens van al deze eenvoudige lieden tegenover hun heiligen tot de godsdienst-psychologie, maar bij het schrijven van een „Geschichte der Gnade" zou men er wel een weinig mee verlegen zitten. Het is het eigenaardige in Otto's werk, dat het summum van religieus gevoel alleen onder de aandacht gebracht wordt. Doch ontroering op elk gebied is sterk gegradueerd, van zeer lichte rimpeltjes tot huizenhoge golven. En ook als bij tijden de rimpels geheel uitgelopen zijn en het gevoel nauweliks een rol speelt, blijven de godsdienstige voorstellingen en gebruiken een sociaal verschijnsel van de eerste rang, dat de belangstelling van de socioloog evenzeer waard is als in perioden van hevig religieus gevoel. Het gevoel voor het heilige, waarop vóór Otto o. a. reeds N. Söderblom de aandacht gevestigd had, maar waarvoor Otto de naam *numen* of *het numineuze* bedacht, kan afwisselen met grove profanatie.

J. Huizinga geeft een groot aantal voorbeelden uit de Middeleeuwen van gemeenzaamheid met het heilige, zodat dit in waarheid niet heilig meer is. „Alles", zegt hij, „is ingesteld (in de M. E.) op een religieuse opvatting van alle dingen, er is een ontzaglijke ontplooiing van innig geloof. Maar in die oververzadigde atmosfeer kan de religieuse spanning, de daadwerkelike transcendentie, het uittreden van het hier-en-dit, niet steeds aanwezig zijn. Blijft die spanning uit, dan verdooft alles wat bestemd was, om het godsbesef te wekken, tot een schrikwekkende alledaagse onheiligheid, tot een verbazende deeszijdigheid in geenzijdige vormen[2]).

Dat die spanning, het gevoel voor het numineuze dus, zo dikwijls geheel ontbrak, blijkt maar al te duidelik.

„Een reiziger stijgt even af, en gaat een dorpskerk binnen, „pour veoir Dieu en passant." Van een priester, die met de hostie op een ezel zijns weegs gaat, heet het: „un Dieu sur un asne"[3]).

---

1) Russia, Revised edition 1912, blz. 64.
2) J. Huizinga, Herfsttij der Middeleeuwen, 1921 blz. 256.
3) Ibid. blz. 264.

Schrijver citeert het spreekwoord: „Laissez faire à Dieu, qui est homme d'aage" [1].

„Men bezat Mariabeeldjes, die een variant opleveren van het oud-hollandsche drinkvaatwerk, dat Hansje in den kelder genoemd werd. Het was een klein gouden beeldje, rijk met edelstenen versierd, waarvan de buik open kon, waarbinnen men de Drieëenheid zag. Gerson.... keurt zulke beeldjes af, maar niet wegens de onvroomheid van zulk een grove voorstelling van het wonder, doch om de ketterij, die er in gelegen was, de geheele Drieëenheid als de vrucht van Maria's schoot voor te stellen" [2].

Waarschijnlik was het gevoel voor het numineuze, dat hier ten enenmale ontbreekt, wel aanwezig bij de eerste verering der heiligen, maar de dagelikse omgang met hen, de afbeeldingen, die men steeds om zich heen had, hebben het gevoel doen afstompen. Met dit proces, dat een gewoon verschijnsel is in elke godsdienst, moet terdege rekening worden gehouden.

Speelt het gevoel bij het ontstaan van religieuze voorstellingen al een grote rol, toch zijn bovennatuurlike wezens nooit „reine Erzeugnisse des religiösen Gefühles selber". Otto's zienswijze in dezen is eigenlik een variatie van Lucretius' „Primos in orbe timor fecit deos". Alleen wanneer men hallucinaties onder de resultaten van een dergelijk gevoel rekent, is er iets voor Otto's opvatting te zeggen. Bij de bovengenoemde oud-Arabiese demonen schijnt Otto ook in deze richting te denken. Immers hij meent, dat deze niet voortkwamen uit de volkspsyche, maar uit „Schauungen profetischer Naturen" [3]. Indien de schrijver met profetiese naturen mensen bedoelt, die aan hallucinaties lijden, kan hij gelijk hebben. Maar zal de ziener geloof vinden bij zijn stamgenoten, dan moeten de voorstellingen, door hem in hallucinatie gewonnen, bij hun voorstellingen aanknopingspunten vinden. De vraag van het ontstaan van het volksgeloof wordt dan toch weer herleid tot de vraag naar het ontstaan van die aanknopingspunten. Zo zijn de ervaringen der massa tenslotte beslissend voor het volksgeloof. De massa echter krijgt geen eigenlike hallucinaties, maar wel de verwante ondervindingen van dromen en illusies. Dat deze niet steeds voortkomen uit het gevoel voor het numineuze, kan aan geen redelike twijfel

---

[1]) Ibid. blz. 265. [2]) Ibid. blz. 265/266.
[3]) Das Heilige blz. 141.

onderhevig zijn. Ook zonder dat de primitieve mens ooit het „schauervolle" van een bepaalde plaats heeft ondervonden, krijgt hij in droom en nachtmerrie voorstellingen van onbestemde, geheimzinnige wezens, die hem bij wijlen vrees inboezemen. Geen ziener, van welke profetiese kracht hij ook zijn mag, zou in staat zijn, het geloof en de dienst van door hem aanschouwde hogere wezens te vestigen, wanneer droomvoorstellingen absoluut onbekend waren bij de massa.

Bovendien kan het gevoel voor het „heilige", van zeer verschillende kwaliteit zijn. Een vaag gevoel van beklemming op een plaats waar een onbekend gevaar vermoed wordt, hevige angst voor een boze geest, en algehele overgave in vol vertrouwen aan een hoger wezen, waar tegenover men zich nietig voelt, zullen alle tot het gebied der religie moeten worden gerekend, met alle overgangen, variaties en kombinaties, die tussen de uitersten inliggen. Het zou van groot belang zijn, indien we van alle trappen der religie de gemoedsbewegingen kenden, welke de beoefenaars ondergaan, doch van een enigszins volledige kennis zal nooit sprake kunnen zijn.

We moeten afgaan op toespraken en gebeden, die echter slechts zelden door de ethnografen worden waargenomen, zoals ze spontaan opkomen bij de verschillende individuen. Niet alleen zijn de gelegenheden tot zulke waarnemingen zeldzaam, maar ook moet rekening gehouden worden met de mogelikheid, dat deze handelingen tot gewoonten geworden zijn, die niet meer of niet steeds beantwoorden aan de gevoelens, die er oorspronkelik mee gepaard gingen.

Bij het naar voren brengen van het gevoelselement in de religie wordt door verschillende schrijvers kritiek uitgeoefend op Tylor's uitspraak, dat geesten hun ontstaan te danken hebben aan de behoefte om te verklaren en dus gepersonifiëerde oorzaken zijn. Zo zegt *Lévy-Brühl*: „Rien de plus simple, rien de plus acceptable que cette „explication" d'un grand ensemble de croyances, pourvu qu'on admette avec M. Tylor, qu'elles sont le résultat d'une „inférence raisonnable". Mais il est bien difficile de le lui accorder. A considérer les représentations collectives qui impliquent, dans les sociétés inférieures, la croyance à des esprits répandus partout dans la nature, et qui inspirent les pratiques relatives à ces esprits, il ne semble pas qu'elles soient le produit d'une curiosité intellectuelle en quête de causes. Les mythes, les rites funéraires, les pratiques agraires, la magie sympathique ne paraissent pas naître d'un besoin d'explication rationelle: ils répondent à des besoins, à des

sentiments collectifs autrement impérieux, puissants et profonds que celui-la dans les sociétés inférieures [1])."

L. Brühl laat wel de mogelikheid open, dat de zucht tot ver klaren enige invloed heeft: „Je ne dis pas que ce besoin d'explication n'y existe pas du tout." Maar hij vindt ze niet gewichtig: „Mais il est sûrement contraire au faits d'y voir un des principes directeurs de cette activité, et l'origine des représentations collectives relatives à la plupart des phénomènes de la nature" [2]).

Het is gemakkelik om instemming te verwerven, wanneer men tracht aan te tonen, dat de primitieve mens heel weinig overeenkomst vertoont met een wetenschappelik vorser, die niet rust, voor hij een verklaring gevonden heeft voor het probleem, dat hem bezig houdt. De waarheid van zulk een uitspraak valt zó in het oog, dat de hoorder of lezer geneigd is, de ethnologen, die van zucht tot verklaring bij lage volken spreken, als „intellectualisten" terzijde te schuiven.

Iets anders is echter, of een dergelijke moderne geesteshouding, die zonder twijfel bij onbeschaafde volken ontbreekt, aan Tylor en zijn volgelingen ooit voor ogen gestaan heeft, als zij spraken over „zucht tot verklaren". Deze uitdrukking kan immers zeer veel eenvoudiger opgevat worden. Reeds de bij alle mensen voorkomende nieuwsgierigheid kan als zodanig worden beschouwd. Men ziet een oploop, en onmiddellik wordt de zucht levendig, om te weten, wat er de oorzaak van is. Zeer zeker zijn er nog andere elementen aanwezig bij nieuwsgierigheid en waarschijnlik overheersen deze zelfs. Maar *nieuws*gierigheid en *weet*gierigheid verschillen niet essentieel. Er is verschil in kwaliteit, niet in wezen. En ook zonder dat er van eigenlike weetgierigheid sprake is, verklaart de menselike geest voortdurend, de hele dag door. Een geluid, dat tot iemand doordringt, verklaart hij als het thuiskomen van een huisgenoot; een ander als het toeslaan van een deur door de wind, een stip aan de horizon moet een vogel of een vliegmachine zijn. Deze zucht tot verklaring is natuurlik geen filosofie, het is de terugvoering van een gewaarwording op de oorzaak er van. Men zou zelfs van een levensinstinct kunnen spreken in deze zin, dat dit zoeken van oorzaken een noodzakelikheid is voor het behoud van het leven. Dieren bezitten het evengoed: een kat verklaart een trippelend geluid als het lopen van een muis,

---

[1]) L. Lévy—Brühl, Les Fonctions Mentales dans les Sociétés inférieures, 6de druk 1922, blz. 15 en 16.

[2]) Ibid. blz. 16.

een hond het aanzetten van een mes als het voornemen van zijn meester om vlees te gaan snijden. Men kan hiertegen inbrengen dat al deze voorbeelden berusten op waarnemingsassociaties, terwijl geestelike wezens niet worden waargenomen. Doch het is een feit, dat ieder mens voor geluiden, die hij niet kan tuisbrengen, een verklaring zoekt.

Bezit hij reeds voorstellingen van zielen of andere geestelike wezens, en kan hij geen andere oorzaak vinden, dan ligt voor de hand, dat hij een geheimzinnig wezen verantwoordelik maakt, dat niet gemakkelik waarneembaar is, dat zich veel sneller dan een mens of dier kan verwijderen en zich weer opnieuw kan doen horen. In zijn brein zijn aanknopingspunten aanwezig in de vorm van voorstellingen van geesten, en deze worden nu uitgebreid doordat b.v. geluiden, die men waarneemt, aan de geestelike wezens worden toegeschreven. Het is waar, dat, hoe angstiger hij is, des te eerder hij de oorzaak aan een geest zal toeschrijven. Maar in elk geval *verklaart* hij en de verklaring was hem een behoefte.

Ook wordt de ontkenning van de verklaringsbehoefte gelogenstraft door de feiten bij de laagste volken. Bijna overal vinden we verhalen, waarin wezens optreden, die de aarde maakten, de sterren, de eerste wapens, de eerste netten enz. Zelfs een laag volkje als de Andamanezen bezit zulke vertellingen. Hier zien we de zucht tot raisonneren in een veel uitgebreider vorm. Niet een vreemd geluid, een vreemde reuk, die een beklemmend gevoel veroorzaken, noopten tot een verklaring, maar zuiver en alleen werd de vraag gesteld: hoe komen de mensen op aarde, wat is de oorsprong van onze wapens, enz. Van een gevoel, dat als prikkel optreedt voor het vormen van een verklaring is hier niet in 't minst sprake. Onjuist is dus de uitspraak van L. Brühl: „il n'y a guère de place, dans l'esprit du „primitif", pour les questions „comment" et pourquoi".

Ook de primitieve mens stelt zich voortdurend de vraag: van waar, hoe en waarom. Wie dit beweert, stelt zich daarmee hun brein niet voor als dat van een wetenschappelik vorser, maar zoals van de massa in onze eigen maatschappij. Ook deze is kritiekloos in het geven en aanvaarden van antwoorden op de vraag waarom, waar vandaan. Personen, die verklaringen bewust toetsen aan andere ervaringen, zijn er ook in de moderne wereld slechts zeer weinigen. Niet het ontbreken van de zucht tot verklaring onderscheidt de primitieve maatschappij van de onze, maar het ontbreken van voldoend kritiese geesten.

In religie heeft men zowel het verstandelik element te be-

schouwen als het gevoelselement. Zuiver hypotheties laat zich het geval denken, dat een aantal geesten hun ontstaan danken aan zucht tot verklaring en dat zij met de eigenlike religie niet te maken hebben. Toch zullen ze dan vaak van waarlik religieuze gestalten moeilik te onderscheiden zijn, omdat, zoals we gezien hebben, dezen dikwijls het oorspronkelik met hen verbonden gevoel niet meer vermogen op te wekken. We staan dan voor de vraag, of deze wezens hun ontstaan te danken hebben aan een tans verbleekt gevoel voor het heilige dan wel aan de zucht tot verklaring van de primitieve mens.

Na deze voorlopige beschouwingen ga ik over tot de ontleding van enkele „hoogste wezens".

B. Puluga — Biliku.

Brown's verklaring.

Allereerst mogen we wel onder het oog zien de mening van de man, die zo nauwgezet de denkbeelden der Andamanezen onderzocht. Brown's inzicht in het wezen van de Andamanese god blijkt uit het volgende: "I propose to show that the Andaman Islanders express the social value of the phenomena of the weather and the seasons, i.e., the way these phenomena affect the social life and the social sentiments by means of legends and beliefs relating to the two mythical beings whom they call Biliku and Tarai. Using the word personification in a sense to be defined later in the chapter, we may say that the Andamanese personify the weather and the seasons in the persons of Biliku and Tarai." [1]) Onder personificatie verstaat de schrijver: "the association of a natural phenomenon with the idea of a person in such a way that the characteristics of the phenomenon may be regarded as though they were actions or characteristics of the person." [2])

De schrijver licht het proces van personificatie toe door te vergelijken met het gebruik van figuurlike taal zoals: de boze storm, de razende zee. We stellen ons dan een ogenblik voor dat de storm of de zee een persoon is. Als oorzaak van deze handelwijze ziet de schrijver, dat we meer vertrouwd zijn met personen dan met dingen.

Brown ziet dus Biliku, Tarai en andere bovennatuurlike wezens als personificaties van natuurverschijnselen. Hij tracht bovendien

---

1) Brown, The Andaman Islanders, blz. 353.
2) Ibid. blz. 377.

aan te tonen, dat alle mythen en ceremoniën de uitdrukking zijn van sociale behoeften. De Andamanees heeft geen belangstelling in de natuur voorzover deze niet het sociale leven beïnvloedt. De krachten, waarmee hij het meest vertrouwd is, en die zijn welvaart beïnvloeden, zijn die van solidariteit en oppositie. De eerste handhaaft de harmonie van het sociale leven, de laatste vernietigt ze. "The forces of nature in so far as they affect the society are therefore represented as being of the same nature; they can be either solidarity or opposition between men and nature; the former leads to wellbeing, the latter to misfortune." [1])

De schrijver bedoelt dus, dat een kracht, die een slechte invloed uitoefent op het sociale leven van de Andamanezen, gepersonifiëerd wordt tot een de mensen slecht gezind bovennatuurlik wezen en evenzo een kracht, die een invloed ten goede uitoefent, tot een gunstig gezind wezen. Hij legt ons dan uit, hoe de invloed van de moessons gevoeld wordt zowel in gunstige als in ongunstige zin en verklaart daarmee alle werkingen, aan Biliku en Tarai toegeschreven. De N.O. Moesson brengt stormen, die verwoestingen aanrichten en zo het leven beïnvloeden; nu stellen de inlanders zich een *persoon* voor, die in zijn boosheid de wind veroorzaakt.

Brown verklaart nadrukkelik, dat hij zich niet zoals vele ethnologen, voorstelt, dat de geloofsvoorstellingen het resultaat zijn van pogingen tot begrijpen van verschijnselen zoals dromen, dood enz. „De mythen van primitieve maatschappijen, zegt hij, zijn slechts het resultaat van een poging om zekere wijze van denken en voelen uit te drukken over levensvoorvallen, en worden in het leven geroepen door de wijze, waarop het leven in de maatschappij is geregeld." [2]) Het schijnt mij toe, dat Brown wat al te veel gebruik maakt van de woorden sociaal en maatschappij. Men kan volkomen overtuigd zijn, dat godsdienst en wat daarmee samenhangt een sociaal verschijnsel is, zonder uit het oog te verliezen, dat de maatschappij niet denkt, maar het individu. Boven heb ik reeds uiteengezet, dat de primitieve mens wel degelik tracht te verklaren en te begrijpen. Maar als dit zo is, bestaat er geen enkele reden om aan te nemen, dat hij alleen zijn gedachten zal richten op maatschappelike verschijnselen en dat er alleen mythen zullen ontstaan door de wijze waarop het leven in de maatschappij is geregeld.

Weliswaar leeft elk individu in een maatschappij en zou men

---

[1]) blz. 381. [2]) blz. 397.

dus elke gebeurtenis tot een maatschappelike kunnen stempelen. Maar zo opgevat, zou de uiting van Brown zozeer waar zijn, dat ze niets zou betekenen.

Er valt niet aan te twijfelen, dat sterfgevallen een grote betekenis hebben voor het religieuze leven van elk volk. En toch worden de meeste sterfgevallen slechts ondervonden in het gezin, dat zeker een cel in de maatschappij vormt, maar daardoor nog niet het overlijden van een lid tot een maatschappelik gebeuren stempelt.

Wel ligt het voor de hand, dat alleen religieuze voorstellingen, gebouwd op gebeurtenissen, die algemeen als belangrijk gevoeld worden, zich zullen handhaven en daaronder nemen de maatschappelike gebeurtenissen een eerste plaats in. We dienen echter op te passen, niet de maatschappij als een hyper-organisme te beschouwen, dat uit zich zelf in staat is, gedachten en voorstellingen te produceren. Het individu denkt, de massa aanvaardt de gedachte, als ze haar genoeg interesse inboezemt en ze bij de voorstellingswereld van de meerderheid aanpast. Een door een of andere oorzaak naar voren komend persoon denkt, verklaart dus sommige verschijnselen. Brown bevestigt dit verklaren door zijn onderstelling, dat natuurkrachten, die op het sociale leven inwerken, gepersonifiëerd worden. Personifiëren in de zin van een persoon verantwoordelik stellen voor een natuurverschijnsel, is niets anders dan verklaren; de persoonlike oorzaak is voor de betrokkenen gemakkeliker te begrijpen.

Op deze wijze nu zou Biliku de verpersoonliking zijn van de N.O. Moesson, Tarai van de Z.W. Moesson. Deze opvatting heeft veel waarschijnliks. Herhaaldelik wordt Biliku genoemd in verband met stormen en onweer (zie het materiaal op blz. 24, 25, 26 en 27) en eveneens met de planten, die tijdens de stormen der N.O. Moesson rijp worden (blz. 41) en het plukken waarvan daarom geacht wordt de boosheid van Biliku op te wekken. Ook wordt verhaald van een grote vloed, door Puluga gezonden om de mensen te straffen wegens ongehoorzaamheid, een ramp, die slechts vier mensen overleefden.

De vrees, door stormen, onweer en watervloeden opgewekt, moet de aandacht der Andamanezen wel op de oorzaak dezer natuurverschijnselen hebben gevestigd. Werden van Biliku en Puluga geen andere dingen verteld dan bovengenoemde, dan zouden we dus volkomen tevreden kunnen zijn met de gevonden verklaring.

Er worden echter trekken vermeld, die met het karakter van deze godheid als gepersonifiëerde Moesson niet stroken. Dus is

Biliku — Puluga een samengestelde figuur en is de verklaring van Brown niet afdoende.

Zo wordt verteld, dat Puluga vroeger op aarde leefde en met de mensen verkeerde, de laatste keer, dat hij gezien werd, was na een grote vloed, toen de overblijvende mensen hem dreigden te doden (39)[1]. Ook maakte hij de eerste mens Tomo, leerde hem vuur maken en varkens koken (35); hij maakte (in een andere stam) een man en een vrouw en leerde hun bogen en pijlen, korven en netten maken (37). Ook het straffen van de mensen met voortdurende nacht door Puluga is geen eigenschap van een gepersonifiëerde wind.

Biliku — Puluga is dus in elk geval meer dan dit en Brown heeft dit meerdere veronachtzaamd bij zijn verklaring.

De theorie van Karl Beth.

Ik zal tans enkele andere theorieën, die over het ontstaan van hogere wezens zijn geformuleerd, toetsen aan de figuur van Pulugu — Biliku. Ik begin met degene, welke het meest die van het oermonotheïsme nadert, n.l. de hypothese van Karl Beth. Deze legt sterk de nadruk op het geloof in een bovenzinnelike kracht, zoals *mana* der Melanesiërs, *wakonda* der Sioux e.a. Hij meent, dat mana, hoewel het volgens Codrington steeds in verband met geesten gedacht wordt, oorspronkelik zelfstandig kan geweest zijn . . . „Die Aussagen der Gewährsmänner berechtigen uns zu der Behauptung, daß der Anlaß der mana-Idee in dem Staunen oder der Furcht vor etwas Außerordentlichem erblickt werden darf, das in einzelnen Begebenheiten wahrgenommen wird. Indem die einzelnen Begebenheiten dieser Art auf dieselbe oder auf ähnliche Weise wiederkehren, entsteht die Idee einer in eben dieser Richtung betätigten Kraft. Daß diese Kraft heute von den Melanesiern immer in der Verwahrung und Obhut von Geistern geglaubt wird, kann nicht zu dem Schlusse berechtigen, das mana sei immer in Abhängigkeit von Geistern erkannt oder gedacht worden. Sowie der Stein sein mana für und von sich selbst zu besitzen scheint, so mag ursprünglich das mana als eine selbstständige Kraft angesehen worden sein, die, zu welchem Zeitpunkte immer, mit dem Dämonenglauben in Verbindung gebracht wurde" [2]).

Duideliker nog luidt zijn slotwoord: „Das Fundament der

---

[1]) De tussen haakjes geplaatste cijfers tussen de tekst van dit hoofdstuk verwijzen naar de bladzijden van mijn werk, waarop de feiten geciteerd zijn.

[2]) Religion und Magie bei den Naturvölkern 1914 blz. 139/140.

religiösen Ideenbildung aber und damit auch das Fundament der religiösen Anschauung liegt, soweit wir heute zu sehen vermögen, in dem primitiven Glauben an die unsichtbare übersinnliche Kraft. Diese Idee ist noch kein Gottesglauben im engeren Sinne des Wortes, aber sie mag gleichwohl die Wurzel eines erhabenen Gottesglaubens gewesen sein, der sich durch freie Ergreifung weiterer göttlicher Offenbarung gestaltete. Sie ist die Religion in allen Religionen, und sie schafft Religion im Laufe der Äonen" [1]).

Het is duidelik, dat een proces als Beth in het grijze verleden ziet, tot monotheïsme had moeten leiden. Beth neemt dan ook degeneratie aan. „Und fast überall ist diese „naiv-monotheïstische" Idee aus dem Kult verschwunden oder auch ganz vergessen. Sie war zu erhaben, als daß sie einer Menschheit, die am Kleinen haftete, ihre Interessen erfüllen konnte. Sie war zu wenig konkret, um der Menge auf die Dauer zu genügen" [2]).

Men vraagt zich af of een idee, die te verheven was, om de primitieve mens te bevredigen, niet te verheven was, om door hem gevormd te worden. Mogelik is, dat een *individu* onder een natuurvolk tot een boven het gewone niveau verheven idee komt. Doch wanneer dit te hoog is, om de massa te bevredigen, heeft het geen kans op verbreiding. Een degeneratie *op den duur* is dan niet mogelik, want óf de idee wordt door de massa niet aanvaard, óf ze degenereert bij de aanvaarding zelve. Het Christendom werd door het Joodse volk afgewezen, door de andere bewoners van het Romeinse Rijk aanvaard. Maar welke gedrochtelike vormen nam het telkens weer aan! Hier was degeneratie, zeker, maar geen degeneratie van de volksrelegie, welke immers nooit hoger geweest was. Christendom, Boeddhisme, Islam, ze leveren evenzovele voorbeelden van ideeën, welke nooit gemeengoed van de massa geworden zijn, doordat ze voor deze massa te hoog waren. Er is in de geschiedenis geen voorbeeld bekend van een werkelike volksreligie, die van oorspronkelike hoge vormen tot lagere afdaalde. Er is bovendien geen oorzaak te vinden, die een dergelijke daling zou kunnen verklaren. Beth zegt wel, dat de mensheid aan het kleine hechtte, maar er is geen reden om te onderstellen, dat de eerste mensen meer voor het grootse voelden dan latere geslachten.

Het is bovendien duidelik, dat een beroep op degeneratie voor degeen, die aan geopenbaarde godsvoorstellingen gelooft, veel meer voor de hand ligt, dan voor hem, die uit de *bestaande*

---

[1]) Ibid. blz. 238. [2]) Ibid. blz. 228.

godsvoorstellingen de vroegere wil afleiden. Als hij de levende mensen niet in staat acht, een hoog idee vast te houden, dan zal hij zwaarwichtige redenen moeten aanvoeren om aannemelik te maken, dat de voorouders der primitieven in staat waren zulk een hoog idee te scheppen. En ook andere bedenkingen laten zich a priori opperen.

Een kracht is een eigenschap, die aan een levend wezen, een voorwerp of een natuurverschijnsel wordt toegekend. In deze zin is ook mana een kracht. *F. R. Lehmann*, die een uitvoerige studie „Mana" 1922 schreef, wijst herhaaldelik op het attributief karakter ervan. Nooit is sprake van afzonderlik voorkomende mana. Een kracht personifiëren kan niet anders betekenen, dan haar toekennen aan een persoonlik wezen. In Melanesië vinden we mana niet aan één, maar aan velerlei wezens, menselik of geestelik, toegekend, en ook aan voorwerpen. Het is wel een zeer onlogiese gedachte, dat de primitieve mens het „staunenerregende", dat bij allerlei verschijnselen zich gevoelen deed, zou hebben geabstraheerd en tot een soort godsvoorstelling gevormd, om het daarna, wijl het begrip te verheven was, weer te doen degenereren.

Het onlogiese komt sterk uit in de definitie van Wakonda, die Beth zonder kritiek van Alice Fletcher aanhaalt. Ze definiëert Wakonda „als eine mysteriöse Kraft, die nicht außerhalb der Natur anzunehmen sei, sondern als in der Natur waltende Macht alles belebt und bewegt, wohl aber mit Willen ausgestattet ist und größere Kraft als der Mensch besitzt." Dus een kracht, die grote kracht bezit! En bovendien een wil. De zucht tot verklaring is bij miss Fletcher aanwezig, maar heel klaar wordt ons de voorstelling niet.

Hoe dit zij, het is nodig, dat we Puluga—Biliku bezien uit het oogpunt van de mogelikheid, dat hij (zij) een bovenzinnelike macht voorstelt. „Man darf vermuten", zegt Beth, „daß bei vielen Völkern, die im Hintergrund ihrer heutigen Anschauung einen solchen „Monotheismus" erkennen lassen, der *mana*-Typus voraufgegangen war." De schrijver zegt niet welke volken hij bedoelt, maar in elk geval is het nuttig om te beproeven of er voor de onderstelling bij enkele volken gronden te vinden zijn.

De Andamanezen leven, ondanks hun geloof in Puluga, in gedurige vrees voor slechte geesten, waarvan zij aannemen, dat zij overal tegenwoordig zijn en gereed hun enig lichamelik leed toe te brengen, zegt Man. (11).

Puluga heeft geen macht over ze en ze hebben zichzelf geschapen. Behalve drie hoofddemonen zijn er nog een menigte

andere. Ze straffen, wie zwijnenvlees braadt of roostert, omdat ze de geur niet kunnen uitstaan. (12).

We stuiten hier onmiddellik op een degeneratie van geweldige omvang, indien Beth's hypothese juist is. Van een „staunenerregende" kracht, die als persoon gedacht wordt tot een leger van kwaadwillige geesten, waarvoor men in gedurige vrees verkeert, is geen geringe afstand.

Bijna al deze geesten worden volgens Brown beschouwd als de zielen van overledenen, zoowel van mannen als van vrouwen, (13). Behalve de wezens, die natuurverschijnselen voorstellen, vond Brown slechts één, Nila, die niet beschouwd werd als de ziel van een dode. Hij leeft in een holle boom. (14).

Het ligt voor de hand, dat als er ooit een geloof bestaan heeft aan één bovenzinnelike kracht en er tans een groot aantal geesten bestaat, waarover die kracht verdeeld is, deze geesten in enig verband tot het op de achtergrond geraakte hogere wezen gedacht zullen worden, waarin oorspronkelik de bovenzinnelike kracht belichaamd was. Bij de Andamanezen moet dit Puluga-Biliku zijn.

Van zulk een verband blijkt echter niets. De geesten van het woud en de zee hebben volgens Man zichzelf geschapen, volgens Brown zijn het zielen van overledenen. De wezens, die behalve Biliku als veroorzakers van weerlicht en donder gelden, worden niet in verband met haar gebracht, maar veroorzaken de natuurverschijnselen geheel onafhankelik en met uitsluiting van het geloof, dat Biliku de oorzaak is.

Een aanraking met de geesten vermeldt Man in het bericht, dat Puluga ze weleens bijstaat als ze de dader van het roosteren van varkensvlees willen opsporen, welke lucht ze geen van alle kunnen uitstaan. (12).

Deze aanraking zal kwalik als bewijs kunnen dienen voor een vroeger als éénheid gedachte bovenzinnelike kracht. Waar er verband is tussen Biliku en andere bovennatuurlike wezens, bestaat dit in het gehuwd zijn en kinderen hebben. Ook dit past waarlik slecht bij Beth's onderstelling.

Puluga's funktie als schepper zou beter als argument kunnen gelden, wanneer er niet tal van andere wezens eveneens als schepper genoemd werden (36/37). Ik merkte reeds op, dat van ontzag voor de schepping bij de Andamanezen niets valt te bespeuren. Het maken van de eerste mensen is niet een „staunenerregende" werkzaamheid: de verhalen vormen inderdaad niet anders dan naïeve pogingen tot verklaring van het begin der wereld, d. w. z. van de Andamanen-eilanden en hun bewoners.

Zo zien we dan, dat Beth's hypothese van een verpersoonlikte

bovenzinnelike kracht als begin van religieuze voorstellingen in de berichten omtrent de Andamanezen geen steun vindt.

De theorie van Marett.

De verdedigers van het prae-animisme hechten aan het begrip mana eveneens grote waarde. Marett, die er zijn opstel „The conception of mana" aan wijdde, zegt weliswaar, dat hij niet de intentie had, een definitieve oplossing van het genetiese vraagstuk te geven [1]). Ook verzwakt hij de betekenis van het woord „pre-animistic" door de uiting, dat „non-animistic" wellicht beter geweest was [2]). Wèl heeft hij het woord 't eerst gebruikt in chronologiese betekenis, maar hij wil niet de stelling van een prae-animistiese era verdedigen, waarin animisme nog niet bestond.

De schrijver is dus niet heel beslist in zijn uiteenzettingen. Heeft hij enkel willen aantonen, dat er een machtselement (mana) in de religie bestaat, welke door Tylor c.s. te veel verwaarloosd is?

Als zodanig kan Marett's opvatting, ondanks alle reserves van de schrijver, toch niet worden gekarakteriseerd. Hij haalt een voorbeeld aan van de Nieuwe Hebriden „ where the culture is relatively backward" en de animistiese conceptie „is that of the *vui* or spirit, a being often nameless, and at the best, of vague personality. On the other hand, in the Salomon Islands, where the culture is more advanced, the religious interest centres in the *tindalo mana* or ghost of power — the departed soul of some well-known individual" [3]).

Het aannemen van een voorafgaand geloof in een oorspronkelike kracht komt weer voor de dag in de zin: „I would merely add, glancing forwards for a moment from rudimentary religion to what we call „advanced", that to the end animism never manages to drive the more impersonal conceptions of the supernatural clean out of the field" [4]).

Ondanks de ontkenning van de schrijver van een voorafgaan der mana-idee komt de bevestiging dus telkens toch om de hoek kijken. Zeker doen we de schrijver geen onrecht, als we zijn bedoeling aldus omschrijven, dat het begrip van de bovennatuurlike macht zich gevormd heeft, onafhankelik van het begrip van zielen en geesten. Hoe het geloof in bovennatuurlike kracht ontstaat, door magiese gebruiken, door het mysterie van de

---

1) Marett, The Threshold of Religion, blz. VIII. 2) Ibid. blz. IX.
3) Ibid. blz. 120/121. 4) Ibid. blz. 121.

dood[1]) doet in dit verband weinig ter zake. Marett erkent immers, dat van de vroegste tijden af ook wel geloof in geestelike wezens zal bestaan hebben[2]).

Wanneer de Andamanezen als een primitief volk mogen gelden, dan moeten we hier wel enige overblijfselen van de zelfstandige macht vinden, die immers door 't animisme niet geheel verdreven is. De ethnografiese bronnen melden echter van 't geloof in zulk een zelfstandige kracht niets.

Er zijn bovendien omstandigheden, die ertegen pleiten, dat de voorstelling van zulk een kracht ooit bestaan heeft. Indien er één gelegenheid is, een onbepaalde, niet aan een persoonlik wezen verbonden, geheimzinnige kracht te onderstellen, dan is het wel bij verschijnselen als onweer, storm, watervloeden, welke op het gemoedsleven van de inlanders wegens de gevolgen grote indruk moeten maken, en blijkens de mythen ook inderdaad doen. Enig verband met een persoonlijk gedacht wezen dringt zich allerminst op. Kan men opzichzelfstaande voorvallen, zoals het omvallen van een enkele boom, het dicht bij het graf ziek worden van een familielid, nachtelike geluiden in de omtrek van het kamp e. d. gemakkelik toeschrijven aan de ziel van een overledene, vooral wanneer men zijn dood nog vers in het geheugen heeft, de werking van een hevige storm of overstroming is te veel omvattend, om die direkt in verband te brengen met de ziel van een overleden stamgenoot of van een verslagen vijand. De macht van zulk een ziel zou onmiddellik na de afscheiding van het lichaam dan toch geweldige proporties hebben moeten aannemen. Een associatie ligt dus niet voor de hand. Veelmeer zou men verwachten, dat een storm e. d. aan de onbestemde macht werd toegeschreven, indien de inboorlingen enige neiging hadden in die richting te denken.

Desondanks vinden we een zeer anthropomorphe persoonlikheid aansprakelik gesteld voor onweer, storm en watervloeden. De alternatieve lezing, dat stormen veroorzaakt worden door de zeegeesten, sluit evenzeer de gedachte aan een onpersoonlike kracht uit.

Macht is ongetwijfeld een zeer gewichtig element in de voorstelling van deze wezens, maar macht, die een enigszins zelfstandig begrip zou vormen, kan ik niet zien. Overal waar een meer dan gewone kracht ondervonden wordt, ziet men onmiddellik een persoonlik wezen, hetzij stoffelik of onstoffelik, ervoor aansprakelik gesteld.

---

[1]) Ibid. blz. 58. [2]) Ibid. blz. IX.

De konklusie ligt voor de hand, dat bij die primitieve volken, welke dit personificatie-proces uitoefenen, de idee van een algemene immateriële kracht *niet* bestaat. Het inzicht wordt verduisterd, wanneer men, zoals Beth verklaart: „die *tjurunga* ist ein dingliches Symbol der unpersönlichen Allgemeinkraft, die der Wilde nicht in abstrakter Form zu denken vermag, die er jedoch durch diese Gegenstände sich persönlich nahe bringt" [1]. Dat iemand, zij 't een wilde, een symbool van iets vormt, dat hij zich niet denken kan, is toch waarlik een ongerijmde onderstelling.

Waar we dus bij de Andamanezen geen spoor vinden van een onpersoonlik gedachte bovenzinnelike kracht, noch in een oorspronkelike vorm, noch in die van een wezen, dat de tot godheid geworden kracht is, daar moeten we wel aannemen, dat deze primitieven een macht zonder persoonlike oorzaak zich niet denken kunnen en elke uitoefening van macht inhearent achten aan een persoonlik wezen. De prae-animistiese hypothese vindt dus in het geloof der Andamanen-bewoners evenmin steun.

Preuß' opvatting.

K. Th. Preuß heeft in zijn voordrachten reeks „Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens" (1926) zijn mening gegeven over het ontstaan van het geloof in hoge goden der primitieven. Zijn uiteenzettingen zouden van hoger waarde zijn, wanneer hij zich inderdaad tot de laagste volken bepaald had. In plaats daarvan spreekt hij in het algemeen over het hoogste wezen der natuurvolken, maar ontleent zijn voorbeelden o.a. aan de Huichol- en Cora-Indianen, die de landbouw beoefenen. Hij spreekt van: „Ein Glauben an ein höchstes Wesen, das, wie die Naturvölker behaupten, ihnen die Zeremonien des Kultus im Anbeginnen der Welt gegeben habe" [2]. En verder: „Wenn wir nun bedenken, daß solche höchsten Götter schon auf tiefster menschlicher Kulturstufe vorhanden sind, so müssen wir zu dem Schluß kommen, daß von jeher die mystischen Betätigungen gegenüber den Einzelmächten von der Idee einer obersten Gottheit gedeckt waren, von der man eine mehr oder weniger deutliche Vorstellung hatte" [3]. Het is niet duidelik op welke laagste volken Preuß bij deze uiting het oog heeft. Op de Andamanezen niet, want mystiese handelingen tegenover „Einzelmächten" zijn in het geheel niet bekend. De Andamanezen doen

---

[1]) Religion und Magie blz. 233.
[2]) Glauben und Mystik blz. 38. [3]) Ibid blz. 38/39.

überhaupt bizonder weinig aan mystiese handelingen. Men kan toch niet als zodanig bestempelen, dat bij het verschijnen van een wolk op een ongelegen tijd Biliku gedreigd wordt met het bijten van een slang (24). Eerder kan als zodanig beschouwd worden het verpletteren tussen twee stenen van een stuk ener plant door een medicijnman, die ermee onderdook en het onder een rots plaatste om een storm te doen bedaren [1]). Van een dekken dezer handelingen door een hoogste god kan geen sprake zijn, de ene is tegen hem (haar) zelf gericht, de twede heeft niets met haar uitstaande.

Preuß wil van Söderblom's Urheber-theorie niets weten. Als deze meent, dat de mensen zich de vraag naar de schepper van wereld en mensen voorgelegd hebben, behandelt hij de vraag als „etwas Erkenntnistheoretisches, wie es dem abendländischen Denken entspricht, dem die kausale Folge alles ist" [2]). Men moet het mystiese beleven (Erlebnis) van het geloof in rekening brengen, zich in de ziel van de natuurvolken verplaatsen en vragen: Inhoeverre vordert het levensonderhoud (Lebensfürsorge) met bovennatuurlike middelen het aanwezig zijn van een hoogste godheid [2]). Dat juist *deze* vraag in de ziel der primitieven leeft, bewijst hij niet.

Preuß legt er nu de nadruk op, dat het geloof der natuurvolken steeds met een beroep op de voorouders gesanktionneerd wordt. Hij meent, dat de godsdienstige handelingen, die van zo oneindig gewicht geacht worden voor het gedijen der mensen, behoefte hadden aan een nog hogere sanktie, die van een wereldorde, welke aan de voorvaderen was geopenbaard. *Daarvoor had men een hoogste wezen noodig, dat zulk een wereldorde belichaamt* [3]).

Het is ongetwijfeld heel mooi, maar is deze gedachtegang ook primitief? Ik kan me niet anders voorstellen dan dat de lezer van Preuß' opstel, die zich daarna aan de bovengeciteerde gegevens over de Andamanezen zet, zeer ontnuchterd zou worden. Daar blijkt van een mystiek zoeken naar een belichaming van de wereldorde heelemaal niets. Maar is het ook geen vreemde gedachte, dat een natuurvolk, dat niet in staat geacht wordt, een simpele vraag over de herkomst van kultuurgoederen te stellen, tot zulke hoge prestaties geschikt wordt ondersteld, wanneer slechts het denken niet analyties, maar mysties is?

Hier komt duidelik de overdrijving uit, waaraan Preuß zich schuldig maakt, door het steeds voor te stellen, alsof mystieke

---

[1]) Brown, blz. 178/179. [2]) Glauben und Mystik, blz. 39.
[3]) Ibid. blz. 41.

handelingen het leven van de natuurmens bijna geheel vullen. In werkelikheid is zijn bestaan vervuld van zorgen voor zijn levensonderhoud, dat hij wint, niet door mystieke handelingen, maar door de gewone, nuchtere, doeltreffende middelen. Zou hij niet deze, maar magiese of religieuze middelen aanwenden, de mensheid ware lang vóór het bereiken van een enigszins hogere kultuurtrap uitgestorven.

Het valt te betreuren, dat Preuß zijn inzicht niet getoetst heeft aan een aantal hoge goden van werkelik primitieve volken. Het is immers best mogelik, dat zijn formule past op enkele goden, die hem voor de geest staan, maar op de meer primitieve niet. Zeker slaat het niet op de laatste, wanneer hij zegt: „Der höchste Gott beruht auf keinem logischen Nachdenken und Grübeln, wie vielfach angenommen wird, sondern entspringt der mystischen Erleuchtung, daß die dem Verstande widersprechenden magischen Maßnahmen gegenüber den übernatürlichen Mächten ebenso w i r k s a m seien, wie diese tatsächlich existieren. Das war nur durch die Annahme einer Weltordnung möglich, und diese entstand gleichzeitig mit den Erlebnissen des Vorhandenseins der Übernatürlichen Mächte und der kultischen Einwirkung auf sie" [1]).

Kultus van enigerlei lage of hoge machten vonden we bij de Andamanezen niet. De hoogste godheid kan dus hieraan haar ontstaan niet te danken hebben.

Zo moeten we wel besluiten, dat de voorstellingen van Puluga Biliku niet op deze wijze in regelrechte tegenstelling tot lagere geesten is ontstaan en later in verbinding gebracht met regen en onweer, zoals Preuß schijnt te menen [2]).

De animistiese theorie.

Wanneer we beproeven of de animistiese theorie zich op het hoogste wezen der Andamanezen laat toepassen, is het nodig precies te zeggen, hoe de theorie van het animisme zich de wording van een hoogste godheid voorstelt.

Er zijn ethnologen, die in aansluiting aan Spencer's manisme, in alle geesten en goden vroegere zielen van overledenen zien. Zo *H. Cunow* in zijn „Ursprung der Religion und des Gottesglaubens" 1920, o.a. in zijn hoofdstuk: „Vom Ahnenkult zum Naturkult". Hij meent, dat de „Ahnengottheiten" bij toenemende landbouw tot taak krijgen, de natuurkracht te beheersen. Bij vermenging van de stam met andere gaat het Ahnenkarakter der oude goden verloren. In de plaats van de „Ahnenkultus" is de „natuurkultus" getreden.

---

[1]) Ibid. blz. 45. [2]) Ibid. blz. 49.

Tylor echter, die het zielsbegrip als het meest oorspronkelike van die aangaande geestelike wezens beschouwt, zegt daarmee nog niet, dat alle demonen, geesten en goden oorspronkelik voorstellingen van menselike zielen geweest zijn. Hij meent slechts, dat de leer van de ziel aan die van geesten de oorsprong gaf. „Het schijnt, alsof de Voorstelling van een menselike ziel, eenmaal door de mens gevormd, als type of voorbeeld heeft gediend, naar hetwelk hij niet alleen zijn denkbeelden over andere zielen van lage rang, maar ook die van geestelike wezens in het algemeen gevormd heeft, van de nietigste elf, die in het hoge gras dartelt, tot de grote Geest, de hemelse schepper en bestuurder der wereld" [1]).

Tylor laat dus de mogelikheid open, dat de primitieve mens zich achter een natuurverschijnsel een gestalte dacht, die volstrekt niet de ziel van een overleden mens was, doch wel de eigenschappen van zielen had. Voor het ontstaan van hoogste goden geeft hij drie wegen:

1. Een der vele goden wordt tot hoogste god [2]).

2. Men stelt zich een menselike maatschappij voor met een koning aan het hoofd en de lagere goden als aristocratie [2]).

3. Waar de bezieling van voorwerpen reeds tot het aannemen van een goddelike geest heeft geleid, die aarde en hemel bezielt, behoeft men slechts even verder te gaan om het heelal te zien als bezield door een grootste, alles doordringende godheid [2]). Daaraan is dan het veel minder bepaalde karakter van deze godheid toe te schrijven, in tegenstelling met zielen en lagere geesten. Tylor ziet dan twee mogelikheden:

a. de eigenschappen der polytheïstiese goden worden in de ene persoonlikheid verenigd, zodat deze aansprakelik wordt voor het onweer, het schijnen der zon en voor het scheppen der mensen;

b. het hoogste wezen wordt in nevelige verte gedacht en is te welwillend en te verheven om menselike verering nodig te hebben; het bemoeit zich niet met de mensen [3]).

In elk van die gevallen is de leer van het hoogste wezen het consequente gevolg van het animisme en evenzo een vervolmaking der polytheïstiese religie.

Beproeven we deze theorie op Puluga—Biliku.

Om bij de laatste door Tylor geopperde mogelikheid te beginnen: een veraf gedacht, vaag wezen, dat zich niet met de mensen bemoeit, is Puluga zeker niet. Hij wordt gedacht in een

[1]) Tylor, Primitive Culture II, D. vert. blz. 110. [2]) Ibid. blz. 335.
[3]) Ibid. blz. 336.

stenen huis, hij wordt boos om daden der mensen, hij leefde vroeger op aarde. Evenmin wordt Puluga verantwoordelik geacht voor het schijnen van zon of maan; de enige natuurverschijnselen aan hem toegeschreven, zijn storm en onweer. De oorspronkelike voorstelling van Puluga Biliku was dus niet die van de geest, die aarde en hemel bezielt.

Dat in de primitieve huishouding Biliku niet zijn kan een soort koning van een aantal in rang verschillende geesten, ligt voor de hand.

Blijft de eerste mogelikheid, dat één der vele goden (geesten) tot hoogste god is geworden, een proces, dat door Tylor niet nader wordt uitgewerkt. Hierop kom ik straks terug.

Echter moet nog onder het oog worden gezien de stelling van Tylor, dat de voorstellingen van alle geesten en goden gevormd zijn naar het voorbeeld van de voorstelling der zielen. De waarheid ervan is hièrom zo moeilik te ontkennen of te bevestigen, wijl het kenmerkende van het begrip ziel evenmin bij hogere als bij lagere volken is aan te geven. Het is ermee als met electriciteit, waarover iedereen praat en waarvan niemand een omlijnd begrip heeft. Het kan aan geen redelike twijfel onderhevig zijn, dat de voornaamste bron van zielsvoorstellingen in droom en hallucinaties is te vinden, waarin personen verschijnen en zich verwijderen op een wijze, die ons in de droom zelf niet verbaast, maar die in elk geval niets gemeen heeft met het gewone komen en gaan van mensen en dieren. Deze en andere eigenschappen, die tezamen het on-materiële van het zielsbegrip vormen, vinden we bij geesten en goden terug. Dit on-materiële echter is van een soort, die het materiële sterk nadert en er soms geheel in overgaat. Niet alleen worden zielen en geesten vaak in dieren verpersoonlikt gedacht, maar ook de vrij-zwevende ziel hoort men kloppen, springen, lopen en geluiden uitstoten. Talrijke volken, o. a. de Andamanezen en de Australiërs, zagen in het begin de blanken voor zielen van overledenen aan. De grens tussen geest en stof is dus wel zeer vaag. Even vaag als bij de spiritisten, die er niet alleen in slagen, zielen van overledenen te fotograferen, maar ook in staat zijn, op de fotografie het kalotje te onderscheiden, dat het stoffelik omhulsel eertijds gewoon was te dragen [1]).

Wanneer we dus spreken van het onmateriële in het begrip ziel, moeten we daarbij veeleer denken aan de bovennatuurlike

---

[1]) A. Lehmann, Aberglaube und Zauberei von den ältesten Zeiten an bis in die Gegenwart, 1908 blz. 325.

macht om zich snel en op onverklaarbare wijze te verplaatsen, dan aan de eigenschap, die men etheries pleegt te noemen.

Goden en geesten hebben dit onmateriële materialistiese met zielen gemeen. Daaruit volgt nog niet, dat het begrip ziel door dromen moet gevormd zijn, vóór een begrip van andere bovennatuurlike wezens kan ontstaan. Kinderen, waarvan ik weet, dat ze óf weinig droomden, óf zich hun dromen niet herinnerden, namen toch grif aan, dat er boven de wolken een god woont, die onzichtbaar is en bovenmenselike daden kan verrichten. Zij stelden zich hem eenvoudig als een mens voor. Het kind speelde echter bij de aanneming van dit geloof een passieve rol: het nam aan wat volwassenen hem zeiden.

Deze verhouding treft men in elke maatschappij aan; slechts weinigen vormen zelfstandig voorstellingen van geestelike wezens, de massa accepteert en tracht niet eens, nadere voorstellingen van de wezens te verkrijgen, waarover gesproken wordt. Wie veel droomt, mag zich de geest als zeer onmaterieel voorstellen, wie niet droomt of de dromen onmiddellik vergeten is, zal zich het wezen, dat hij in een of ander verschijnsel leert kennen, veel lijfeliker denken. In elk geval echter blijft droom en hallucinatie een sterke en steeds werkende bron voor de voorstelling van geestelike wezens. Want niet alleen zielen, ook goden en geesten worden in droom of in trance gezien en de voorstellingen wisselen al naar de visies der medicijnmannen. Een sterk voorbeeld hiervan geeft Brown, die vertelt dat in de A Pučikwar-stam een medicijnman het geloof verbreidde in verschillende Biliks, waarover hij mededeelingen in de droom ontvangen had (273). Ook Howitt geeft een mooi staaltje van de beïnvloeding van de voorstelling van Baiame door een medicijnman, die in de hemel geweest was (218).

Zo kan men wel aannemen, dat, al mogen de voorstellingen van geesten en goden niet alle gevormd zijn naar die van zielen, er toch tussen beide soorten van voorstellingen een zeer nauw verband bestaat.

Ook bij de Andamanezen blijkt het verschil in voorstelling, voor zover men uit de berichten erover kan oordelen, niet groot. Aannemend, dat Puluga niet gedacht wordt als de ziel van een overledene, moeten we toch konstateren, dat hij op het peil staat van de geesten van het woud en van de zee, die alle ondersteld worden, zielen van gestorven Andamanezen te zijn. Hij helpt hen soms in het opsporen van misdadigers; zowel van de zeegeesten als van Puluga wordt aangenomen, dat ze storm kunnen verwekken. Alleen horen we nog van Man, dat Puluga's

verschijning is als vuur, wat door Temple en Brown niet wordt bevestigd en wat ook tamelik in strijd is met zijn ook door Man uitdrukkelik geconstateerde onzichtbaarheid. Misschien staat deze mening in verband met het karakter als god van het onweer.

Geheel in strijd met het wazige van het zielsbegrip is de mededeling in de sage, dat Puluga zelf zei, dat hij zo hard was als hout. Dit heeft echter betrekking op zijn aards bestaan, waarin hij waarschijnlik meer lichamelik gedacht wordt.

Zo zien we, dat Tylor in zoverre gelijk heeft, dat de begrippen van zielen, demonen en goden niet essentieel verschillen bij de natuurvolken. Maar voor het worden van Puluga-Biliku tot hoogste wezen hebben we in het animisme nog geen verklaring gevonden, die voor het Andamanese geloof opgaat. Het worden van één der geesten tot hoogste god wordt hieronder nader beschouwd (blz. 271 e.v.).

De Urheber-theorie.

Söderblom heeft de term Urheber in de literatuur ingevoerd voor de hoge goden der natuurvolken. Hoewel hij aan het animisme een belangrijke rol in de wording der religie toekent, evenals aan de macht-idee, meent hij dat deze beide niet voldoende de figuren verklaren als Baiame, Daramulun, Nzambi en vele andere.

„Der gleiche, der den Menschen gelehrt hat, Feuer zu machen, Werkzeuge anzufertigen, zu jagen, zu fischen, Hütten und Kanoes zu bauen, der sie über die Heilkraft der Pflanzen und die Namen der Tiere belehrt hat, ist nicht selten derselbe Urzeit-Heros, der Menschen und Tiere selbst hervorgebracht hat, wie der Kulóskap der Algonkin, dessen ursprüngliche Züge unter den christlichen Einflüssen noch hervorschauen" [1]).

Na een uiteenzetting over de Australiese „Urheber" zegt Söderblom: „Solche Urväter, Verfertiger oder Urheber sind bekanntlich nicht auf Australien beschränkt, sondern finden sich in der Regel im Glauben der Primitiven, obwohl sie als entfernt und freundlich gesinnt meistens keine Opfer erhalten [2]).

Allen diesen hohen Wesen ist gemeinsam, daß ihr Name stets mit Ehrfurcht genannt wird, und daß sie im Kult eine recht geringe Rolle spielen [3]).

Söderblom wil volstrekt niet al deze gestalten met elkaar vereenzelvigen, zegt hij [4]), maar het geldt, de wetenschappelike

---

1) Das Werden des Gottesglaubens, blz. 94. 2) Ibid. blz. 108.
3) blz. 112. 4) blz. 119.

achtergrond te vinden en ze niet, „wie es gegenwärtig geschieht, bald als Sonnengötter, bald als Mondgötter, Himmelsgötter, Donnergötter, Vorväter, Totemgeister, bald schließlich als Anleihen aus monotheistischen Religionen in verschiedenen Kategorien unterzubringen" [1]).

Als het wezen dezer gestalten nu beschouwt de schrijver het, dat ze in de vóórtijd veel vervaardigd en ingericht hebben. Men ziet in hen de oorsprong van dieren, planten en natuurverschijnselen; van hen stammen de heilige ceremoniën, dansen, mysteriese gebruiken als besnijding, tanduitbreken, de huweliksregelen en verboden [2]).

In tegenstelling echter met de nukkige machten hebben de Urheber eens voor al hun werk gedaan en bekommeren zich niet meer om wereld en mensen [3]).

De hoogheid dezer wezens steekt af bij hun geringe betekenis, waaraan ze de aanduiding *dei otiosi* te danken hebben.

Pater Schmidt heeft in enkele gevallen een eerstelingsoffer aan de hoge wezens gevonden, maar deze zijn zeldzaam [4]). (Ik heb aangetoond, dat ze slechts in Schmidt's verbeelding bestaan).

In het aannemen der Urheber ligt meer een antwoord op de vragen, waar komt dit of dat vandaan? wie heeft het gemaakt?, dan op de vraag, wie kan ons helpen? wie moeten we verzoenen, om van ongeluk bevrijd te worden? [5]). Söderblom denkt bij het ontleden dezer „Urheber" noch aan oermonotheïsme, noch aan natuurgoden. Weliswaar worden de Urheber dikwijls in verband gebracht met onweder, maar de schrijver meent, dat dit verband secondair is en veroorzaakt wordt door zijn wonen boven in de hemel. Een menging van dier en mens, waaruit de voorstelling van hen dikwijls bestaat, is gemakkeliker te begrijpen bij „Urheber", die tot taak hebben, de oorsprong van mensen en dieren te verklaren, dan bij hemellichamen [6]).

Voorvaderen zijn deze wezens evenmin, meent Söderblom. „Von Geistern und Seelen kann keine Rede sein. Die Wesen vom Bajami-Typus unterscheiden sich so deutlich wie möglich von den Geistern, die denselben Stämmen bekannt sind. Ebenso klar ist, daß die Urwesen nicht als Seelen verstorbener Menschen aufgefaßt werden können . . . Und sie sind überhaupt nicht tot. Sie sind nicht gestorben, sondern von hier fortgewandert, als sie mit ihrem Werk fertig waren" [7]).

„Je mehr ich mich mit diesen tier- oder menschenähnlichen

---

1) blz. 120. 2) blz. 120. 3) blz. 122.
4) blz. 122. 5) blz. 123. 6) blz. 145. 7) blz. 146.

Wesen der Urzeit im Glauben der Primitiven beschäftige, desto mehr befestigen sie mir die Überzeugung, daß wir diese früher und noch heute als Zeugnisse eines Urmonotheismus herbeigezogenen oder jetzt als Naturgottheiten oder Ahnen aufgefaßten Wesen nicht in eine unserer geläufigen mythologischen Kategorien unterbringen können. Sie sind weder Naturgeister noch Seelen noch Vorfahren im eigentlichen Sinn"[1]. De Urheber is als een medicijnman op aarde: „Schon im voraus könnten wir versuchen, was die Nachrichten vollauf bestätigen, daß Bäjämi oder ein anderer Urheber als alter, zauberkräftiger, weiser Medizinmann oder „Schwarzdoktor" oder Schamane vorgestellt wird, der in der alten Zeit alles hervorbrachte und einrichtete"[2]. Meestal bemoeit hij zich niet meer met de mensen, maar vaak wordt hem de dood toegeschreven, evenals aan een medicijnman op aarde.

Zo is in korte trekken Söderblom's verklaring van de „supreme beings" der primitieve volken. Ze is logies en eenvoudig en in vele gevallen zal ze wel juist zijn. Doch een eigenlik antwoord op de vraag: hoe ontstaan ze? geeft Söderblom niet. Ze ontstaan uit de behoefte tot verklaring, maar een behoefte wordt niet van zelf vervuld. Bij de verklaring van het animisme konden de verdedigers zich op de schijnbare waarnemingen der primitieven beroepen: ze zien geheimzinnige wezens in de droom en houden de herinneringen eraan vast. Door uitbreiding kon men dan ook geestelike wezens vermoeden achter verschijnselen, waarbij ze niet waargenomen werden.

Een dergelijk proces bij de voorstellingen der Urheber geeft Söderblom niet aan. Tenzij hij in de Urheber medicijnmannen wil zien, wier bovennatuurlike krachten in de oertijd zeer vergroot gedacht worden. Heel duidelik is zijn mening hieromtrent niet. Verder rijst de vraag, of werkelik de voorstelling der bedoelde wezens bij allerlei volken eenzelfde gemeenschappelik grondelement bevat. Hoewel Söderblom de volle nadruk erop legt, dat er vermenging met andere voorstellingen heeft plaats gehad, laat hij toch de Urheber afzonderlik *ontstaan*. Theoreties is het echter evengoed mogelik, dat bij een of ander volk het Urheberschap aan een reeds „bestaande" geest werd toegeschreven, waardoor de Urheber-trekken secondair zijn en niet primair.

Dit zullen we weer onderzoeken bij de Andamanezen.

---

[1]) blz. 154. [2]) blz. 153.

Van Biliku-Puluga is gebleken, dat (haar) zijn scheppersfunktie allesbehalve een monopolie is (35/38). Niet alleen is er verschil hieromtrent in verschillende stammen, maar ook binnen dezelfde stam worden verschillende scheppers, dus Urheber genoemd. Evenwel staat het vast, dat onder de bovennatuurlike wezens Biliku de hoogste plaats inneemt.

Hier vinden we dus verschillende Urheber, die verder geen of weinig invloed op het leven der mensen uitoefenen. Biliku echter bemoeit zich geregeld met het leven der mensen en straft ze voor hun „zonden".

Dat Puluga-Biliku voor een groot deel uit het karakter van de N.O. Moesson verklaart moet worden, valt niet te betwijfelen; daarvoor is zijn werkzaamheid te duidelik met deze wind verbonden. Hieruit volgt onmiskenbaar, dat de natuurtrekken niet secondair zijn in deze zin, dat ze achterstaan bij het Urheberschap. Puluga is niet een Urheber, in verband gebracht met een natuurkracht, maar een natuurkracht in verband gebracht met één der Urheber.

Dit wil niet zeggen, dat het Urheberkarakter op den duur niet belangrijk zou kunnen worden; het stadium echter, waarin de godheid der Andamanezen verkeert, toont duidelik, dat het hoogste wezen hier niet als Urheber begonnen is.

Voor het laatste zijn nog meer bewijzen. Des Urhebers arbeid op aarde zal voornamelik moeten bestaan in het maken van mensen, dieren, werktuigen en de wijzen, waarop de laatste gebruikt moeten worden. Enkele legenden vermelden dit inderdaad, doch de meeste, die betrekking hebben op Biliku's aards bestaan, vertellen heel andere dingen. Biliku eet een vogel op van de mensen, die niet geheel voor haar bestemd was. Daarom willen ze haar later niet meenemen in een kano. Biliku doodt dan alle inzittenden [1]).

In een andere stam wordt Biliku zeer boos op de voorvaders, omdat ze voedsel gebruikten, dat hun verboden was. Ze rook aan hun monden of ze het gegeten hadden; zo ja, dan sneed ze hun de keel af. Daarom doodden de voorvaders Biliku. Haar kind ging naar het Noord-Oosten [2]).

In de Aka-Bale stam was ze ook altijd in twist met de voorouders. Daarom zonden deze haar weg van de aarde.

Zo zijn er meerdere, o. a. een aantal over het stelen van vuur, dat Biliku bezat. Hoewel hiernaast legenden verteld worden, die Biliku noemen als uitvindster, mag toch zeker

---

1) Brown, blz. 198. 2) Brown, blz. 200.

met het oog op de andere legenden Biliku niet als Urheber worden aangezien. Waar ze het is, moet deze eigenschap secondair zijn.

Puluga—Biliku als concentratie-gestalte.

Ik heb een aantal theorieën over het ontstaan van de voorstellingen van hoogste wezens getoetst aan de figuur van Puluga-Biliku en gevonden dat bijna elke theorie waardevolle gezichtspunten opende, maar dat geen enkele in zich zelf voldoende was, om de hoofdmomenten te verklaren.

We kunnen tot geen ander besluit komen, dan dat de voorstellingen van het hoogste wezen der Andamanezen reeds een produkt zijn van een vrij langdurige ontwikkeling. In wezen totaal verschillende daden, zoals het maken van de mensen en het veroorzaken van storm en onweer worden aan eenzelfde gestalte toegeschreven. Als dit, zoals ik meen te hebben aangetoond, niet veroorzaakt wordt doordat dit wezen eigenlik een verpersoonlikte bovennatuurlike kracht is, die toch ook niet zo ordinair-menselik zou optreden, dan moet er een andere oorzaak zijn voor deze samenvoeging.

Het is een eenvoudig psychologies verschijnsel, dat de mens geneigd is allerlei daden toe te schrijven aan een persoon, die om een of andere reden de aandacht tot zich trekt. Een berucht persoon krijgt de schuld van allerlei kwaad, waaraan hij part nog deel heeft.

Zo werd indertijd de veelbesproken misdadiger Jack the Ripper van allerlei moorden beschuldigd, waarmee hij niets uitstaande had. Elke minister voor de voedselvoorziening tijdens de Wereldoorlog heeft ondervonden, hoe elke hapering in de samengestelde machine aan zijn onbekwaamheid werd geweten. In het goede is het evenzo. Aan Karel de Grote en zijn paladijnen werden vele heldendaden toegeschreven, door anderen bedreven. Later verbleken de paladijnen en worden de daden nog meer om Karel geconcentreerd. Tenslotte zien we Karel in de Karelromans optreden bij handelingen die hem tijdens zijn leven geheel vreemd waren (Karel ende Elegast).

Wat allerlei staatslieden en veldheren deden, werd en wordt nog heden aan één vorst toegeschreven. De slag bij Marengo, die eigenlik een nederlaag voor Napoleon was, maar door het optreden van Desaix en Kellerman in een overwinning werd omgezet, werd desondanks als een overwinning van de Consul gevierd. Eveneens wordt de Code civil als Code-Napoleon aan de keizer toegeschreven, hoewel zijn rechtsgeleerden het eigenlike

werk deden. Bij de laatste voorbeelden moet natuurlik ook in rekening worden gebracht, dat Napoleon de verkeerde voorstelling van zaken opzettelik in de hand werkte. Maar het volk aanvaardde gaarne deze lezing, die tegemoet kwam aan de behoefte tot heldenverering.

Bij elk volk en in alle tijden is de vorst geëerd voor daden, waarin hij óf slechts een gering óf in 't geheel geen aandeel had. Hij ontving de eer, voor wat soldaten, onderofficieren en officieren gezamenlik hadden verricht. Zelfs werd het in het Romeinse Rijk gewoonte, dat de keizer een triomf vierde, wanneer één zijner veldheren een overwinning behaald had. En hoe dikwijls vinden we het in historiese werken voorgesteld, alsof de bloei van de schone kunsten in Athene voor een groot deel aan Pericles te danken was. Op de tempelgevel van Edfoe ten zuiden van Thebe is de koning voorgesteld, die met één slag een hele reeks vijanden doodt, welke hij met één hand bij de haren grijpt. Als teken van zijn bovenmenselike kracht heeft men hem bovendien een reusachtige gestalte toebedeeld, die ver uitsteekt boven die van zijn slachtoffers.

In hetzelfde verband kan tenslotte nog de in Hoofdstuk IV aangehaalde zin van Blagden worden genoemd, dat de Siamezen op Malakka dezelfde rol spelen als die in Engeland wordt gedeeld tusschen Caesar en de duivel: allerlei dingen, waarvan men de oorzaak niet kent, schrijft men aan hen toe.

Zo gaat het met de bovennatuurlike wezens eveneens. Als er één is, dat boven de andere uitkomt, bestaat de neiging, het ook verantwoordelik te maken voor daden, waarmee het in oorsprong niets te maken had. Het wordt de centrale figuur, waarom zich allerlei verschijnselen concentreren.

Dit proces is juist op de Andamanen nog zo duidelik zichtbaar, doordat de werkzaamheid, die aan Biliku wordt toegeschreven, maar haar oorspronkelik vreemd was, ook nog wordt toegekend aan andere wezens. In de A Pučikwar-stam vertelt een zegsman, dat Tomo alles maakte en dat Bilik na hem kwam; een andere lezing luidt, dat Tomo gemaakt was door Bilik. Tomo heeft met alle anderen, die op de Andamanen als Urheber gelden, gemeen, dat hij als voorvader beschouwd wordt. Dit is klaarblijkelik de oorspronkelike opvatting. Biliku is geen voorvader. Als zij toch verantwoordelik wordt geacht voor de schepping, komt dit doordat zij in het leven der Andamanezen sterk de aandacht trok door storm en onweer. 't Is een gewichtige persoonlikheid, ze heeft de schepping geüsurpeerd.

Waarom worden van Tarai geen verhalen omtrent de schepping verteld? Hij is veel minder belangrijk, zoals Brown heeft aangetoond, doordat het bij Z.W. wind niet stormt. Daardoor nu is de gestalte van Tarai geen concentratie-figuur geworden. Daar zijn optreden geen vrees inboezemt, is hij ook geen religieuze gestalte, maar eenvoudig een persoonlikheid, die in aansluiting aan die van Puluga dient, om de Z.W. Moesson te verklaren.

De mogelikheid heeft ook bestaan, dat een figuur als Tomo zou zijn verheven tot een positie, als nu Biliku inneemt. Daartoe is reeds enige neiging te bespeuren in het bericht, waarin aan Tomo niet alleen het maken van de wereld, van de maan en van de mensen wordt toegeschreven, maar ook het zenden van mooi weer, terwijl Biliku het slechte weer zendt. (37).

Een verdere groei in die richting zou Tomo tot een „god" gemaakt hebben en dan zou de Urheber-hypothese van Söderblom volkomen op hem gepast hebben; hij zou dan tevens de centrale figuur geworden zijn, waaraan men op den duur meerdere daden en macht zou hebben toegeschreven.

Behalve de alternatieve verklaringen over de schepping zijn er die over het zenden van slecht weer, dat herhaaldelik aan de geesten van de zee wordt geweten. Deze geesten zijn de zielen van overledenen, maar het blijkt toch weer, dat niet alle zielen gelijke macht wordt toegekend.

"One old man, of the A Pučikwar-tribe, vertelt Brown, who had some reputation as a medicine-man, said that the spirits of medicine-men lived apart from the spirits of ordinary men and women, and are called not *Lau* but *Bilik*. He told me how he had been visited in a dream by Boićo Bilik, that is by the spirit of one Boićo who had, when he lived, been a great medicine-man, and who, now he was dead, had become a Bilik, as distinguished from an ordinary Lau. It is the Bilik who control the weather. They can also cause or cure sickness in living men. The Boićo mentioned above was alive when my informant was a young man" [1]).

Brown [2]) onderstelt de mogelikheid, dat dit geloof van later datum is, en zijn oorsprong vindt bij de medicijnmannen van de stam. "This does not however, in the least detract from its value as affording us an insight into the beliefs of the Andamanese," zegt de schrijver heel terecht.

Als 't waar is, dat het grote aantal Bilik van recente datum is, dan zien we hier een tegenovergesteld proces als concentratie.

1) Brown, blz. 169. 2) blz. 374.

18

Het toont dan aan, hoe wenig vast het geloof der primitieven is en hoe veranderingen telkens kunnen optreden. De zucht van een medicijnman, die zich wil onderscheiden, blijkt dan voldoende, om het geloof in de éne Biliku te doen veranderen in een geloof aan vele. Het is echter duidelik, dat zulk een verandering geen kans zou hebben, indien Biliku een zeer onderscheiden positie innam; de poging tot wijziging zou dan zelfs bij een medicijnman niet opkomen. Het bewijst, dat de ideeën over het bovennatuurlike poly-theïsties of poly-demonies zijn en dat het proces van concentratie heel gemakkelijk kan worden doorkruist, om later misschien opnieuw te beginnen.

In de verhalen omtrent Biliku komen nog bizonderheden voor, die de bovengegeven verklaring onvoldoende maken. Het zijn die over het leven van Biliku op aarde. In alle stammen bestaan verhalen hieromtrent en wijst men de plaats aan waar zij (hij) gewoond heeft. Dit is moeilik te rijmen met de opvatting, dat Biliku de verpersoonliking is van de N.O. Moesson. Als de laatste opvatting juist is, waarom laat men dan Biliku in de voortijd op aarde leven? De Urheber-hypothese kan hier geen dienst doen, want bijna in elk verhaal over het aards bestaan wordt Biliku geschilderd als vijandig aan de mensen en deze tyraniserend.

Men zou de onderstelling kunnen opperen, dat deze verhalen ontstaan zijn, om nader aan te geven, hoe de voedselverboden (die Brown verklaard door gelijktijdigheidsassociatie van het plukken der vruchten met veel stormen)[1]) aan de voorouders waren meegedeeld. De vijandigheid strekt zich echter verder uit dan tot het onthouden van enkele voedselsoorten, terwijl de woning van Biliku op verschillende plaatsen wordt aangewezen. Brown zegt zelf: „Each tribe has at least one spot in its territory that is pointed out as the place where Biliku (or Puluga) lived. In some tribes there are three or four such places, each of which is claimed as the original home of Biliku by the people living in the neighboorhood."

Ongetwijfeld vinden we de tans gevoelde vijandigheid tegenover Biliku in de legenden terug, maar daarmede is niets gezegd over de reden, waarom aan Biliku een aards bestaan wordt toegekend. Ik kan geen andere oorzaak vinden dan de algemene manistiese zienswijze van de inboorlingen, die bijna alle geesten van het woud beschouwen als zielen van overledenen. Zij alle hebben een aards bestaan gehad. Het ligt voor de hand, dat aan een wezen, dat *niet* als de ziel van een overledene beschouwd

---

[1]) Zie over zulke associatie onder blz. 280/281.

werd, bij analogie ook een vroeger aards bestaan toegekend werd. Men heeft dan niet eerst de persoon gekend en daarna een voorstelling gevormd van zijn ziel, maar men heeft zich, in aansluiting aan zielsvoorstellingen, een voorstelling gevormd van een geestelik wezen en dit later, ook weer in anologie met de „manen", een in het grijze verleden liggend aards leven toegedacht. Daar men bovendien gelooft in mythiese voorvaderen, die anders waren en meer konden dan de tegenwoordige mensen, ligt het voor de hand, dat men Puluga Biliku tijdens de voorouder-periode op aarde liet leven. En als de tegenwoordige verhouding tot het hoogste wezen in den regel vijandig is, dan volgt daaruit, dat het in zijn aards bestaan op voet van vijandschap leefde met de voorouders.

Daarbij blijft het altijd mogelik, dat herinneringen aan tyranniserende medicijnmannen zich eveneens verbonden hebben aan de voorstellingen van Puluga Biliku en de kiemen hebben gevormd, waaruit de verhalen ontsproten.

Tenslotte iets over het gevoelselement in de verhouding tot Puluga Biliku. Wie zich voorstelt, dat op de laagste trappen der beschaving de mens zich ootmoedig buigt voor het numineuse of het heilige, dat hij vervuld is van „religiöse Scheu" en van eerbied voor het bovennatuurlike, vindt deze opvatting bij de Andamanezen niet bevestigd.

Deze eilandbewoners zijn wel bevreesd, dat een of andere daad het misnoegen van Biliku of andere geesten zal opwekken, maar ze begaan die daden toch evengoed (25). Ook vertonen ze niet de minste deemoed, wanneer een storm dreigt. Integendeel proberen ze die soms te verwekken door verboden daden te verrichten, met het doel, een vijand te schaden, die op jacht is. Zelfs dreigen ze Puluga, als een wolk regen en wind voorspelt, met het bijten van een slang. En als het stormachtig weer is, werpen ze gedurig bladeren in het vuur, die een ontploffingsgeluid maken (21). Deze berichten stammen van Man, die toch het geloof van de Andamanezen zo mooi mogelik voorstelt.

Brown is over het gedrag der inboorlingen bij storm nog uitvoeriger en zegt erbij, dat het beste middel om storm te doen bedaren is, dingen te doen, die Biliku mishagen.

We zien hier, dat van een eerbiedige houding tegenover het hoogste wezen geen sprake is. Men probeert de nadelige werkingen, die van haar uitgaan, soms te voorkomen en anders af te weren. Men vreest dit wezen en tracht het desondanks schrik aan te jagen, men onderwerpt zich dus niet aan de hogere macht.

Vrees voor een boze macht is het hoofdelement in het gevoel tegenover Biliku. Als men dit religieus gevoel wil noemen, is het van een inferieure kwaliteit. Deze omstandigheid bevestigt het vermoeden, dat de religie der laagste volken evenmin iets verhevens te zien geeft ten opzichte van het gevoel als ten opzichte van de gestalten, die met de religie in verband staan.

C. Karei.

In het hoofdstuk over de religie der Semang ben ik tot de konklusie gekomen, dat er zeer veel in de religieuze voorstellingen van dit volkje aan anderen ontleend is, maar dat het bloedoffer, gebracht aan Karei, waarschijnlik oorspronkelik is. Bij het bloedwerpen vinden we de mensen zelf in aktie, zonder dat enige bemiddeling nodig is. Dit bloedoffer wordt uitsluitend gebracht bij onweer; overigens blijkt van enig kontakt met deze god niets, waaruit volgt, dat Karei in de eerste plaats onweersgod is. Is hij de verpersoonlikte bovennatuurlike kracht naar Beth's theorie? Ook hier zouden we dan op een sterke degeneratie stuiten. Ik heb reeds van Schebesta het grappige gesprek geciteerd, waarin hij hoorde hoe Karei er uitzag: met een buikje zoals iemand, die zich rond gegeten heeft (74). In zijn rede op de Semaine d'ethnologie religieuse geeft de reiziger nadere bizonderheden: „Quand on décrit Karei, on lui attribue les caractères physiques des Négritos. Les uns le disent grand de statue, les autres petit comme eux, ou encore plus petit, mais il est noir, il a le corps tout couvert de poil et il porte une longue barbe. Quelquefois, on m'a dit qu'il ressemblait au singe Siamang" [1]).

Deze voorstellingen zijn zo materialisties mogelik; ze doen ons allerminst denken in de richting van een verpersoonlikte bovenzinnelike kracht. Wanneer er niet zulke grove anthropomorphismen werden medegedeeld, zou iemand mogelik in het bericht van Schebesta (57) enige aanleiding tot een wat hogere opvatting vinden. „In het begin waren er drie: *Rindèn* (Karei), *Takell*, zijn vrouw en *Hanei*, hun zoon. De eerste ging naar de hemel, de twede in de aarde en de derde in het woud". Kan men hier niet met enige goede wil een kracht zien, die de hemel, de aarde en het woud bezielde in de zin van Tylor's voorstelling en die zo in drie verschillende gestalten verpersoonlikt gedacht werd?

Het antwoord moet ontkennend luiden. Hanei, die in het

---

1) Verslag IVe session, blz. 187.

woud ging, zou dan zeker met de vegetatie in verband gebracht worden; daarvan verneemt men echter niets: wel wordt verteld, dat hij tot tijger werd, die als voltrekker van een door Karei op te leggen straf geldt. Maar ook de hala, de medicijnman, wordt tot tijger en ten slotte wordt Karei wel met dezelfde naam aangeduid. Bovendien nemen de Jahai, een andere Semang-groep, aan, dat niet één maar twee wezens in de aarde wonen: Takell, hier de dochter van Karei, en haar moeder Manod.

Deze omstandigheden pleiten alle tegen het ontstaan van genoemde wezens uit de voorstelling van een het heelal bezielende kracht. Van een overblijfsel van het geloof in een oorspronkelik zelfstandig bestaande kracht (mana), die later aan bovennatuurlike wezens werd toegekend, is evenmin een spoor te ontdekken.

Is Karei dan de belichaming van de wereldorde ter sanktionering van de kultus, die gericht is op lagere wezens?

De Semang kent geen kultus van lagere wezens, alleen vrees voor hen. Als men van een kultus bij de Semang wil spreken, is de enige, die bestaat, het bloedwerpen; en dit geschiedt om Karei zelf tot bedaren te brengen. Als men van een wezen spreken wil, dat dit bloedoffer sanktioneert, zou het de door Vaughan Stevens als belangrijk voorgesteld, maar toch altijd op de twede plaats komende, Ple moeten zijn, een god, die door Schebesta als de stamvader der Ple, een niet-Negrito-stam, wordt beschouwd.

In elk geval past dus Karei niet het minst in het schema, door Preusz opgesteld.

Evenmin kan men Karei als de ziel van een medicijnman of een stamhoofd beschouwen, de mogelikheden, door Tylor geopperd.

Tenslotte rijst de vraag of Karei de eigenschappen vertoont, die het vermoeden wekken, dat hij oorspronkelik als Urheber gedacht werd. Zijn scheppersfunktie zou dan wel op de voorgrond moeten treden. Hierover vinden we bij Stevens, dat Karei alles schiep behalve de aarde. Ple schiep op Karei's bevel de aarde met alles wat erop is. Ple schiep ook de mensen en Karei gaf ze 't leven door hun een ziel te schenken. (54).

Schebesta vertelt van de Jahai: Karei heeft niets geschapen, dat deed Taped'n; Karei, de grote heer, werkt niet. Wie de mensen gemaakt heeft, weet men niet. (57).

Van de Kentah-Pygmeeën is het eerste mensenpaar uit leem gemaakt door Karei en zijn grootmoeder Manoid, de aardgodin. (58).

De berichten zijn dus zeer wisselend. Karei, Ple (met medewerking van Karei) Taped'n en Manod worden verantwoordelik gesteld voor het maken der mensen. Waar andere trekken bij Karei sterk overwegen, kan men niet aannemen, dat deze gestalte haar ontstaan te danken heeft aan de behoefte, een oorzaak van het bestaan der mensen te construeren. Daarbij komt, dat er niets vermeld wordt van het toeschrijven van werktuigen e.d. aan Karei. Hij is dus nog minder een Urheber dan Biliku-Puluga bij de Andamanezen.

Reeds in hoofdstuk IV heb ik trachten aan te tonen, dat in het bloedoffer de meest oorspronkelike verhouding tot Karei tot uiting komt. Elk onweer is een uiting van de boosheid van Karei en brengt de mensen in aktie. Hoe heviger het onweer, des te meer mensen brengen het bloedoffer. Schebesta heeft in de 4de Semaine d'ethnologie religieuse nog een aantal gebeden gegeven, die bij het bloedoffer worden gericht tot Karei en tot Manoid, de aardgodin, wier bemiddeling wordt ingeroepen [1]).

Alle ethnografen zijn het eens over Karei's aansprakelikheid voor het onweer. Wat voor andere trekken ook van hem worden vermeld, steeds domineert zijn eigenschap als onweersgod. Dit moet dus wel zijn primair karakter zijn, tenzij een totale verandering heeft plaats gegrepen, die niet meer is na te gaan.

Er valt niet aan te twijfelen, dat de Semang het onweer vrezen. Het is echter de vraag, of deze vrees oorspronkelik is, d.w.z. of vóór het geloof in een bliksemslingerende onweersgod er reeds een vrees voor het schrikwekkend gebeuren aanwezig was als bodem, waarop de gestalte van Karei kon worden gebouwd. Dus in de zin van Otto's gevoel voor het numineuze. Schebesta schijnt te menen, dat dit niet het geval was.

„Or, il n'y a pas chose plus effrayante pour les Négritos que l'approche de l'orage et le roulement du tonnerre. On pourrait croire que les orages qui éclatent avec une telle violence sous les tropiques les effraient naturellement, à cause des coups répétés du tonnerre qui accompagnent les pluies torrentielles. Je ne crois pas pouvoir suivre cette opinion. Les orages, dans l'intérieur de la presqu'île, ne sont pas excessifs. Quoique les éclairs sillonnent le ciel sans interruption et que le tonnerre gronde avec fracas, la tempête ne dure pas longtemps; ces instants d'orage ne sont donc pas terrifiants. Cependant le bruit augmente de plus en plus; le camp devient silencieux. Hommes et femmes, réfugiés dans leurs abris, regardent anxieusement et silencieusement vers le ciel" [2]).

[1]) Verslag 4e Semaine d'ethnologie religieuse, blz. 189. [2]) Ibid, blz. 188.

Het schijnt mij toe, dat de verzekering van Schebesta, dat de onweersbuien niet schrikwekkend zijn, weersproken wordt door de feitelike mededelingen, dat de bliksemstralen zonder ophouden het luchtruim klieven en de donder rommelt met hevig geweld. Al duren de buien niet lang, daarom kunnen ze nog wel schrikwekkend zijn. Ieder weet bij ondervinding, hoeveel mensen bij een enigszins hevig onweer bevreesd zijn. En waarlik niet enkel om het geluid. Het aantal slachtoffers van het weerlicht is niet zo gering. Daarbij komt, dat er geen enkel afweermiddel is tegen het gevaar, men kan evengoed in zijn woning als in het open veld getroffen worden. Dat er dus een primaire vrees voor het onweer op zichzelf bestaat, is zeer waarschijnlik, al zal deze vrees door het geloof in een straffend god, nu dit eenmaal gevormd is, zeer versterkt worden. Er is dus alle reden om aan te nemen, dat de voorstelling van Karei haar oorzaak vindt in de vrees voor het onweer.

Doch ook Karei is meer dan de verpersoonliking van een natuurverschijnsel. Aan deze god, die in het middelpunt staat van de belangstelling der Semang, moesten wel werkzaamheden worden toegeschreven, die bovenmenselik zijn. Vandaar het karakter als schepper bij enkele stammen. Onweersgod is Karei bij alle, schepper bij enkele. Hier is het proces der concentratie nog in wording.

Daar is verder het verband, waarin Karei gebracht wordt met begane zonden. Het ontstaan van dit verband vormt een probleem, dat hier wel nader onder de ogen mag worden gezien. Is Karei de wachter der Semangmoraal in de zin, dat hij slechts daden bestraft, die de mensen zelf ook als slecht beschouwen? En hoe moeten we ons het ontstaan denken van de gedachte, dat de onweersgod als rechter optreedt?

S. R. Steinmetz heeft in zijn „Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe" en in zijn „Continuität oder Lohn und Strafe im Jenseits der Wilden" zich uitvoerig met dit onderwerp beziggehouden. Hij zegt: „die Enkel denken sich die toten Ahnen, wie sie selbst sind; was sie selbst strafen, denken sie sich auch von der himmlischen Strafe heimgesucht, and auch nur dieses. Also meinen die Menschen in den primitivsten Kulturstadien, dass nur die Schädigung des direkten eigenen Interesses und des Lebens der Familienmitglieder durch die Geister gestraft werde" [1]. Het geloof in goddelike straffen ziet de schrijver op de volgende wijze ontstaan: „Es gab im primi-

---

[1]) Strafe II, blz. 361.

tiven Leben ja gar viele Unglücksfälle: wie leicht könnte einer den treffen, dem Alle es gönnten, und gespannte Aufmerksamkeit vergass diese Befriedigung nicht so leicht. Nicht viele Uebertreter hatte die primitive Moral aber, sie war ja noch ein spontanes Erzeugniss der actuellen Umstände und der wenig differenzirten Gemeinschaft [1]).

Op deze wijze zullen we ons ook te denken hebben het ontstaan van het geloof van de Semang, dat het getroffen worden door de bliksem een straf van Karei is. Dit geloof lag destemeer voor de hand, daar het heftige van een onweer het denkbeeld moest wekken, dat iemand vertoornd is. Welk een indruk moet het feit gemaakt hebben, dat een stamlid, waarvan men wist, dat hij een zonde begaan had, door de bliksem gedood werd! Gemakkelik kon dan het denkbeeld veld winnen, dat Karei's boosheid steeds door een of andere zonde wordt opgewekt.

De zaak wordt echter meer gecompliceerd, doordat, zoals ik in Hoofdstuk IV heb aangetoond, Karei ook straft voor daden, waarvan men moeilik kan aanemen, dat ze door de Semang streng veroordeeld worden. Schebesta vertelt, dat, toen een onweer kwam opzetten, nadat jongelieden veel pret gemaakt hadden tijdens een bad, dezen tot elkaar zeiden: Nu is Karei boos omdat we te vrolik geweest zijn [2]). We vinden hier dus een van boosheid getuigend optreden van de onweersgod, waarbij nauweliks van „straffen" kan worden gesproken. Het verband met de Semangmoraal is hier geheel zoek. Hoe komen deze mensen aan dergelijke denkbeelden?

De voornaamste oorzaak ervan schijnt mij te liggen in gelijktijdigheidsassociaties. Voorbeelden hiervan vinden we te over in de volkenkundige literatuur.

„Als die Jakuten gerade während des Ausbruchs der Pocken zum ersten Male ein Kameel erblickten, setzten sie Pocken und Kameel miteinander in Beziehung und betrachteten das Kameel als die Ursache der Krankheit und als eine feindliche Gottheit." „Ein Kaffer schlug von dem Anker eines gestrandeten Schiffes ein Stück ab und starb bald darauf. Seine Landsleute brachten natürlich beides in Ursächliche Verbindung" [3]).

Pechuël Loesche vertelt: „Als katholische Missionare gelandet waren, die Regen ausblieben und die Pflanzungen kümmerten, setzte sich die Bevölkerung in den Kopf, daß daran die Geist-

---

[1]) Continuität (Archiv für Anthropologie Band XXIV), blz. 605.

[2]) Semaine d'ethnologie religieuse IV, blz. 192.

[3]) F. Schultze, Psychologie der Nuturvölker 1900, blz. 43.

lichen Herren, namentlich ihre langen Gewänder, die Schuld trügen. Solche Kleidung war noch nicht dagewesen. Anderswo sollte ein ausgeschiffter braver Schimmel den Handel verdorben haben und wurde Gegenstand schwieriger Palaver. Ein Faktorist hatte argen Verdruss, weil er eine krumme Flaggenstange von einheimischem Holze ohne weiteres durch einen eingeführten slanken Mast ersetzt hatte. Ein blanker Gummimantel, ein absonderlicher Hut, ein Schaukelstuhl, irgendeine Maschinerie mag höchst verdächtig werden. Die ganze Küstenbevölkerung kann sich über einen Segler mit neuer Takelung, über einen Dampfer mit einem Schornstein mehr als bisher aufregen. Alles das ist bedeutsam. Und wenn irgendwo Schlimmes geschieht, wird es gleich mit dem Auffälligen in Beziehung gebracht"[1].

Uit zulke onlogiese gelijktijdigheidsassociaties laat zich gemakkelik verklaren, dat ook amorele handelingen naar de mening der primitieven door de hogere machten gestraft worden. In dit verband wordt ook de opvatting van Brown waarschijnlik, dat het bestraffen van de Andamanezen door Biliku voor het plukken van sommige vruchten verklaard moet worden uit het feit, dat bedoelde vruchten in het stormachtige seizoen rijp worden.

Men zou kunnen tegenwerpen, dat de gelijktijdigheidsassociatie van verschillende voorvallen met een „straf" tot in het oneindige moet doorgaan. Doch dit is niet juist. Niet altijd zijn de omstandigheden zo, dat het gelegde verband in het geheugen blijft. En voor het associëren van een bepaalde gebeurtenis met een opkomend onweer moet de gebeurtenis enigszins opvallend zijn. Ook kan er verband worden gelegd door de tegenstelling van gevoelens, die men waarneemt bij zulk een gebeuren en bij het onweer. Bij het baden waren de jongelieden, die Schebesta waarnam, vrolik. Het is mogelik, dat het contrast, dat zij bij zich zelven voelden tussen de angst voor het onweer en de vreugde bij het baden, de associatie tot stand bracht.

Nog een andere oorzaak van het verband tussen het straffend optreden van de godheid en lichte vergrijpen kan gevonden worden in de suggestieve beweringen van sommige personen. Iemand, die zich door een ander beledigd voelt, kan een spoedig daarop volgend onweer aanwijzen als het gevolg van de belediging. Deze mogelikheid wordt waarschijnliker, doordat we Karei als boeman zien optreden. Schebesta vertelt:

Au commencement de mon séjour dans le campement des

---

[1]) Volkskunde von Loangho, blz. 83.

Jahai, je suivais avec beaucoup d'intérêt les jeux des enfants. Les petits, animés par ma présence, devenaient plus courageux et faisaient plus de bruit qu'à l'ordinaire. Aussitôt, une femme les reprimanda, en criant: „Si vous continuez comme cela, c'est un péché contre Karei." Et les petits de se calmer instantanément, ce qui m'äffligea passablement [1]).

Vooral wanneer eenmaal het geloof gevestigd is, dat de onweersgod verkeerde daden straft, opent zich de mogelikheid, dat door zulke bedreigingen het aantal daden, waarover Karei boos wordt, zich uitbreidt.

Uit deze opvatting van Karei als boze god kan voortvloeien, dat hij ook als zender van de dood en van ziekten beschouwd wordt. Daarbij werkt echter direkt mee de waarneming, dat mensen door de bliksem getroffen worden. Als Karei op deze wijze doodt, kan hij licht tot zender van ziekten worden. Ook dit is dan een latere toevoeging.

Waarschijnlik is ook het verband tussen Karei en de tijger van latere oorsprong, en zullen we dit verband moeten zoeken in het straffend optreden van beiden. Enige overeenkomst tussen de dood door het weerlicht en door de tijger is er zeker. Beide treffen de mens op het onverwachtst, zonder dat enige ziekte is voorafgegaan. Daarbij komt de bij zovele natuurvolken gevonden zucht, om bovennatuurlike wezens met dieren in verband te brengen, terwijl de Semang bovendien aannemen, dat de medicijnmannen tot tijgers worden. Als dus een Semang door een tijger wordt gedood, zal de gedachte, dat het slachtoffer iets op zijn geweten had, waarvoor de vroegere hala hem straft, licht kunnen opkomen. Maar ook Karei straft voor verschillende misdaden. Voegt men hierbij, dat de hala tijdens zijn aardse leven de bemiddelaar is tussen de Semang en Karei, dan ligt de gedachte niet ver, dat ook Karei soms in de gedaante van een tijger optreedt. Hier komen we op het gebied, waar aardse en hemelse wezens elkaar raken.

Is Karei ook een mens geweest, en is het dus eigenlik de ziel van een overleden mens, die aansprakelik is voor het onweer? Dat volgens Skeat de storm- en watergeesten, allen zielen van overleden Semang, het onweder veroorzaken (67), zou onze gedachten in die richting kunnen voeren. Maar er staat tegenover, dat Karei nergens wordt voorgesteld als aanvoerder of hoofd van die stormgeesten en dat men maar in een enkel verhaaltje hoort, dat hij op aarde geleefd heeft. (73).

---

[1]) Semaine IV, blz. 191.

In dat verhaal sterft hij bovendien niet, maar stijgt ten hemel, als hij door Bungsu vervolgd wordt. Het aardse bestaan is dus, voorzover men eraan gelooft, een bedenksel van later tijd. Alle geesten, die nu in de hemel of in het water zijn, leefden vroeger op aarde: Karei dus ook.

Er is in dit alles een grote overeenkomst met het geloof der Andamanezen in Biliku. De trekken van storm- of onweersgod overwegen, de scheppersfunktie komt niet op de voorgrond en wordt ook aan anderen toegeschreven, de godheid wordt boos om daden, die niet of slechts gedeeltelik door de moraal der betrokkenen verkeerd geacht worden; naast het toeschrijven van storm of onweer aan de godheid staat het geloof, dat de stormgeesten de oorzaak zijn; beiden zijn gehuwd en hebben kinderen.

Het Urheberschap is bij Karei nog zwakker dan bij Puluga. Karei wordt meer in verband gebracht met de dood dan Puluga. Zo zien we, dat de onweers- of stormgod, waarvan beide Pygmeeënvolken uitgegaan zijn, en die misschien eens gemeenschappelik was, zich in hoofdzaak gelijk, in onderdelen verschillend heeft ontwikkeld.

Dat ook op de voorstelling van Karei voorstellingen van dodengeesten hebben ingewerkt, is waarschijnlik. De zielen der overledenen worden even antropomorph gedacht als Karei, getuige het geloof van de zegsman van Skeat, die aannam, dat de gestorven medicijnmannen in de hemel aan het tollen waren bij onweer. Daarbij verkeerden zij tevens weer zozeer in de sfeer van het bovenmenselike, dat het glanzen van de tollenkoorden tot weerlicht werd en het zoemen van de tollen tot donder. Verder denkt men zich de zielen der overledenen belichaamd in dieren: de jörl verschijnen als vlinders, 75), terwijl de hala's en Karei in nauwe betrekking staan tot de tijger. Dat we hier te doen hebben met wezens, die in dezelfde sfeer tuishoren, is duidelik.

Niet duidelik is de positie van de vrouw van Karei, Manod of Takell, die in de aarde woont. Bij onweer wordt haar bemiddeling ingeroepen, om Karei zachter te stemmen en ook wordt aan haar geofferd door het bloedwerpen. Als men haar aanroept, wordt ze grootmoedertje genoemd[1]. We zouden nadere bizonderheden omtrent haar moeten kennen, om hypothesen te vormen over de wijze, waarop deze figuur ontstaan is.

---

1) Ibid. blz. 191.

D. Het hoogste wezen der Bosjesmannen.

Uit het materiaal, dat ik in hoofdstuk VI heb verzameld, blijkt, dat er van een hoogste wezen bij hen nauweliks sprake is. Cagan, waarvan Orpen's zegsman vertelt, dat hij alle dingen gemaakt heeft, wordt in allerlei mededelingen met de mantissprinkhaan of de caddisworm vereenzelvigd en heeft zulke inferieure kwaliteiten, dat dit hoogste wezen kwalik hoog genoemd kan worden. Bovendien weten we zo weinig van het geloof der Bosjesmannen, dat van een ontleding der voorstellingen nauweliks sprake kan zijn. Zo zou een oordeel of Cagan al dan niet als Urheber begonnen is, moeilik gegrond genoemd kunnen worden. Duidelik is slechts, dat de Bosjesmannen veelal hun „god" in diervorm denken en hem met de jacht in verbinding brengen. Maar ook sommige mensen kunnen zich in dieren veranderen en dieren in mensen.

Enige bizonderheden over de noordelike Bosjesmannen in de Kalahari geeft Dornan: *Pygmies and Bushmen of the Kalahari* 1925, een boek, dat ik bij het schrijven van hoofdstuk VI niet meer heb kunnen gebruiken. Deze Kalahari-Bosjesmannen, die de schrijver bezocht heeft, geloven in een geest Dzimo, Thora of Huwe. Het eerste woord, zegt Dornan, is een verbastering van het Sechuana-woord voor God: Modimo. De eigenlike Bosjesmannen-woorden zijn Thora en Huwe. „Thora is the Graet One, that he is over all things, that he sends the rain and the game, plenty of food and good luck in hunting. They often use Thora as a charm to ensure success in hunting, as when they have killed an animal they will praise Thora for bringing the animal under their arrows" [1]).

De Bosjesmannen in Basutoland gebruiken het woord kang in dezelfde betekenis als Thora, maar zien geen verband met de mantis, zoals de zuidelike. De Bosjesmannen zeggen, dat Thora alle dingen gemaakt heeft, maar ze zijn er niet zeker van, waar hij zich bevindt, en evenmin of hij een persoon is [2]).

De westelike Bosjesmannen gebruiken de naam Huwe, die de goede geest is en de Bosjesmannen beschermt. Hij wordt aangeroepen als gevaar dreigt. Dornan meent, dat hij onder Thora staat, „for at times the latter is invoked to come to his aid, as if the former were not powerful enough to defend him-

---

1) Blz. 149.

2) Deze uiting van Dornan is allerminst duidelik. De vraag, of een geest een persoon is, lijkt moeilik te beantwoorden.

self and his children"[1]. Tegenover deze goede geesten staat Gaua, Khauna, of Gauna. Deze is klaarblijkelik dezelfde als de boze geest van de Hottentotten Gaunab. *P*. Schebesta meent, dat hij oorspronkelik een Bosjesmannengod is en wil hem identificeren met Kaang[2]), maar na het lezen van Vedder's boek *Die Bergdama* (1923), is hij met deze van opinie, dat Gaunab oorspronkelik de god der Bergdama was, die hij als het Zuidafrikaanse oerras beschouwt. Schebesta denkt, dat duidelik aan den dag treedt, hoe de god van het inheemse oerras, met wie de godheid van de veroveraar strijd voert, tot boos principe en vijand werd[3]).

Deze opvatting is echter onwaarschijnlik. Niet alleen is ook bij de Bosjesmannen Gauna het boze wezen, maar de Bergdama beschouwen hem evenmin als alleen weldadig. Weliswaar veroorlooft hij het vangen van wild e.d., maar ook ziekten en dood komen van hem. „Das Gute und das Böse kommt von ihm; insofern ist Gaunab nicht bloß gut." verklaart Schebesta zelf[3]).

En Dornan zegt: „This word (Gauna) is in common use amongst many Bushman tribes of South and South West Africa, including the Kalahari, as well as amongst the Hottentots, and always has the same signification, the evil spirit, the destroyer, the one who sends bad luck and disease, who is ever on the look-out to injure people. The Bushmen also invoke the aid of Thora to defeat the attempts of Khauna to injure them. This demon sends the thunder-storm and the lightning, of which the Bushmen are very much afraid[4]. Er is dus geen goede grond om aan te nemen, dat Gaunab bij de Hottentotten tot een boze god zou zijn geworden, omdat hij van een vijandige stam werd overgenomen. Veelmeer ligt voor de hand, dat Khauna reeds van de oorsprong af als onweersgod beschouwd is, waarvan men waarneemt, dat hij soms de dood brengt en die daarom als boos wezen beschouwd wordt. Omdat hij de mensen vijandig gezind is, heeft men hem dan verder ongelukken en ziekten toegeschreven. Dornan meent zelfs, dat de betekenis van het woord Khauna kan verklaard worden door *Khan* of *gu*, wat verwoesten betekent. En hij voegt erbij: „The same root occurs in Khauna khauthi (a wizard), and in *khauna* (witchcraft)"[4]).

Het woord voor toverkracht is dus precies hetzelfde als voor

---

[1]) Blz 150.
[2]) Die religiösen Anschauungen Südafrikas. Anthropos XVIII en XIX Heft 1, 2, 3. 1923—'24, blz. 118.
[3]) Ibid, blz. 124. [4]) Blz. 150.

de boze geest. Deze omstandigheid zou misschien kunnen pleiten voor de opvatting, dat de geest een gepersonifieerde toverkracht is, maar er is evenveel voor te zeggen, dat de naam van de boze geest aan de kracht gegeven wordt, die met hem in verband staat. Dit is te waarschijnliker, omdat de Kalahari-Bosjesmannen achter allerlei dingen geesten zoeken. „To the Bushmen everything about them seems alive with some kind of spirit, lightning, eddies of wind and dust, storms, thermal springs, and every other kind of natural phenomena are only so many kinds of spirits and are looked upon with fear. I have asked them of they were afraid of such things, and the reply was that they were" [1]).

Van enig verband met Khauna verneemt men niets, wat allicht het geval zou zijn, wanneer er aan een onpersoonlike boze kracht geloofd werd. Men vindt allemaal afzonderlike wezens in het bezit van macht en niet één macht staat erachter, die de wind, de storm enz. in beweging zet.

Wat de goede geesten Huwe en Thora betreft, we weten te weinig van ze, om over het ontstaan dezer gestalten voldoende aanwijzingen te krijgen. Het levendig geloof in het voortbestaan na de dood (Dornan blz. 147) kan doen vermoeden, dat het vereerde stamhoofden zijn, maar te bewijzen is het niet. Beïnvloeding van de zijde der negers is geenszins buitengesloten, aangezien ook de naam van de god der Sechuana voor een der geesten wordt gebruikt. De voorstelling schijnt zeer weinig bepaald. „The Bushmen are not very clear as to whether Thora is a spirit or not, but he is always spoken of with great respect" [2]).

Vergelijken we met de meer zuidelik wonende Bosjesmannen, waarvan in hoofdstuk VI de gegevens zijn bijeengebracht en besproken, dan vinden we de overeenkomst, dat de hogere wezens behulpzaam zijn bij de jacht en het verschil dat ze daar wel met dieren in verband gebracht worden en bij Dornan's Bosjesmannen niet.

Dornan noemt de tegenstelling tussen de slechte god en de goede een soort dualisme [3]), maar men dient toch in het oog te houden, dat er twee goedgezinde geesten zijn. Een eigenlik dualisme is er dus niet. Te meer niet, waar de vele slechte geesten, waarvoor de Kalahari-Bosjesmannen bevreesd zijn, ieder op zichzelf bestaan. Al deze geesten zijn tenslotte in staat mensen te doden, zoals ongezocht te voorschijn komt in de legende, die Dornan vernam over de oorsprong van het huwelik. Als de

1) Blz. 151. 2) Blz. 149. 3) Blz. 150.

mannen, die uitgezonden worden om vuur te halen niet terugkomen, worden de anderen ongerust. „There were many evil spirits in those days, and they thought their companians had been killed" [1]).

In verband met de sterke dodenvrees is bij alle gemis aan voldoende berichten nog het waarschijnlikst, dat de meeste geesten als zielen van overledenen gedacht worden en de leer van het animisme het meest de ideeën der Bosjesmannen omtrent bovennatuurlike wezens benadert.

Deze opvatting vind ik nader bevestigd in het aardige boekje van *Carl Meinhof:* Die Religionen der Afrikaner in ihrem Zusammenhang mit dem Wirtschaftsleben. 1926. Hij zegt: „Man wird fragen, welches denn die Gottesvorstellung der Buschmänner ist. Der, den sie in ihren Gebeten als Vater anrufen, wird mit einem gemeinsamen Namen Huwe genannt. Es ist also nicht der Name des einzelnen Vaters sondern des Urvaters der Buschmänner. Von dem erwarten sie Hilfe, das ist also, wenn man so sagen will, ihr Gott. In ähnlicher Weise haben auch die Bergdama einen Namen für ihren Gott (Gamab). Die Frage, ob das nun der Gott der andern Menschen und der ganzen Welt ist, werden die Leute kaum verstehen. Was gehen sie die andern Menschen, und was geht sie die Welt an! In der Welt, die sie angeht, ist ihr Urvater der, zu dem sie rufen."

En verder: „Fassen wir die religiösen Gedanken, in denen der Buschmann sich bewegt, zusammen, so sehen wir, dass sie bestimmt werden 1. durch die stete Unsicherheit der wirtschaftlichen Lage, 2. durch die rein subjektive Auffassung der Umwelt, die man auf die übrigen Wesen, besonders die Tiere und Sterne überträgt, und deren Rationalisierung unter dem Einfluß der Arbeit kaum begonnen hat, 3. durch die Beziehung zu den Verstorbenen, den Ahnen" [2]).

Na de konklusies op blz. 132 omtrent de hoogste wezens der Centraalafrikaanse verwanten der Bosjesmannen kan het geen betekenis hebben, in een beschouwing te treden over het ontstaan dier wezens. Veelal zou dit betekenen het ontstaan der goden van de Bantoe's, die zeker geen primitieven zijn. Op te merken valt, dat ook bij een enkele dezer stammen het hoogste wezen in verband met onweer gebracht wordt. (119, 127.)

---

[1]) Blz. 174. [2]) Blz. 52.

E. Het hoogste wezen der Vuurlanders.

De oorsprong na te gaan van het hoogste wezen der Vuurlanders heeft geen zin, omdat het onwaarschijnlik is, dat zij werkelik een hoogste wezen aannemen. Toch kan het nuttig zijn, de feiten even te overzien. Uit die, welke in hoofdstuk VIII geciteerd zijn, blijkt, dat de Yagans en Ona's geloven in de zielen van overledenen en aan enkele bij name gekende geesten. Dat deze twee soorten van bovennatuurlike wezens beschouwd worden als tot eenzelfde wereld te behoren, blijkt bij verschillende auteurs.

Hyades spreekt van geheimzinnige wezens *oualapatou*, die men voor zielen van overledenen hield. *Kachpikh* zijn bij hem fantastiese wezens, die in grotten en wouden leven (137). Beide kategorieën worden zeer gevreesd.

Bij Bove is Curspi de duivel, die storm, sneeuw en regen brengt (139). Klaarblijkelik echter heeft Bove horen spreken van *een* curspi (kachpikh, košpik, curspic) en hield het woord ten onrechte voor een eigennaam. Dit klopt ook met Bove's verdere mededeling, dat een andere slechte geest, *Lucooma*, over vloeden, draaikolken en wervelwinden heerst. Dit is dan een andere curspi. Bij Koppers worden zowel de zielen van levende mensen als die van overledenen košpik genoemd, benevens alle andere geesten waarin geloofd werd: Yetcite, Watauinewa en vele andere. Bovendien wordt van een der demonen verteld, dat hij vroeger een moordenaar, dus een mens was.

Uit deze bizonderheden blijkt, dat de begrippen demon en ziel bij de Yagans ineenvloeien. Het enige verschil is, dat de grote massa naamloos is, terwijl enkele bij name genoemd worden.

Deze omstandigheid *bewijst* niet, dat de voorstellingen der demonen gegroeid zijn uit die van zielen, maar ze is er wel een aanwijzing voor.

Een aanwijzing, die aan betekenis wint door de mededeling, dat vooral de zielen van medicijnmannen worden gevreesd. Ja, zelfs wordt vermeld, dat de geest Aïapakal, waartoe de medicijnmannen zich wenden, de zoon was van een overleden medicijnman. Hier vinden we dus weer een bij name genoemde machtige geest, vermeld als (de ziel van) een mens. (140).

De berichten der Ona's zijn met deze gegevens in overeenstemming. Ook hier een aantal gevreesde geesten, die ziekten, wind en regen zenden en ook hier dodenvrees (160).

De Alacaloefs wijken zeker niet sterk af. Echter wordt bij hen melding gemaakt van een goede geest Yerri Yuppon

en bij de Yagans van een Dio Benevolo (139, 141) zonder nadere bizonderheden. Mogelik is, dat de door Koppers en Gusinde ontdekte Watauinewa met de Dio benevolo identiek is. We hebben echter gezien, dat de Yagans behalve goede dingen ook veel kwade aan hem toeschrijven, o.a. de dood, die zij zò weinig als iets onvermijdeliks beschouwen, dat ze bij een sterfgeval in hevige woordenwisseling met Watauinewa geraken. Hetzelfde schijnt het geval te zijn bij de Ona's tegenover Temaukl. Men kan deze košpik's moeilik als werkelik goede goden beschouwen.

Temaukl (Pimaukl) was de eerste mens. We weten dit door Gallardo en Beauvoir (160). Gusinde's ontkenning heeft door haar vorm zo weinig waarde, dat ze eerder als een bevestiging mag worden beschouwd (163).

De gevolgtrekking, dat Watauinewa bij de Yagans eveneens de eerste mens was, is dus niet al te gewaagd.

We treffen dan weer het steeds terugkerend feit, dat de eerste mensen bij de natuurvolken beschouwd worden als in het bezit van een bovennatuurlike kracht, waardoor ze als makers of, als men wil, scheppers konden optreden. Dat deze Urheber geheel zijn opgegaan in de sfeer der košpiks, die in wezen zielen van overledenen zijn, bewijst, dat het animisme sterk overheersend is bij de Fuegiërs. Indien Temaukl en Watauinewa oorspronkelik een soort van Urheber geweest zijn, dan behoren ze tans toch tot de košpiks. Watauinewa wordt zelfs herhaaldelik de opperste der košpiks genoemd.

Maar het lijkt zeer wel mogelik, dat ook Watauinewa en Temaukl als zielen van overledenen worden beschouwd.

Releveren we dan nog, dat bergen worden gevreesd en geëerbiedigd en ook zon, maan en sterren niet alleen bezield gedacht worden, maar als vroegere mensen beschouwd, dan mag worden gekonkludeerd, dat in het geloof der Vuurlanders geen bewijs kan worden gevonden, dat het animisme een onvoldoende verklaring is voor het ontstaan der religie. Voorzover er een enkel ander element in mocht schuilen, is dit met het animisme zodanig vergroeid, dat het nauweliks ervan is te onderscheiden.

F. De Australiese hoogste wezens.

Het waren vooral de Australiese hoogste wezens, die Lang aanleiding gaven, zijn aanval op het animisme te richten.

Uit de idee van de ziel van een aanvoerder, vond Lang, konden deze figuren niet ontstaan zijn; evenmin konden ze uit

andere gelijkwaardige gestalten zijn naar voren gekomen of ontstaan uit de idee van een Anima Mundi.

Inderdaad schijnen animisme en manisme geen voldoende verklaringen voor het ontstaan der gestalten van de All-fathers. De door Tylor gestelde mogelikheden (zie blz. 264) gaan geen van alle op. Een figuur als Bunjil is niet één van vele goden, die tot hoogste god werd, noch het hoofd van een godenmaatschappij, naar het voorbeeld der menselike, noch een gestalte, die uit een de aarde en hemel bezielende goddelike geest is voortgekomen. Het materiaal doet dit met één oogopslag zien. Ook worden Bunjil, Baiame e. a. te weinig in verband met de zielen van overledenen genoemd, om ze eenvoudigweg tot voorvaderen te verklaren dan wel tot zielen van gestorven medicijnmannen of andere stamleiders. Vaak dragen de Australiese Supreme Beings diernamen.

N. W. Thomas heeft in zijn artikel Baiame and the Bell-bird de vraag opgeworpen, hoe het verband van Baiame met de Bell-bird (oreoica cristato) gedacht moet worden ... „the question arises", zegt hij, „is Baiame a sublimated bell-bird, or is the bell-bird a decayed Baiame?"

Thomas komt aan de bell-bird door een legende van Baiame, die een strijd met de eagle-hawk te voeren had, te vergelijken met een verhaal uit de stam der Urabunna, waarin de bell-bird de eagle-hawk overwint. En hij wijst op de mythen van sperwer (eagle-hawk) en kraai, welke in heel Zuid- en Oost-Australië verbreid zijn.

Ik heb echter nergens kunnen vinden, dat Baiame met de kraai vereenzelvigd wordt, evenmin als met de bell-bird, al is het best mogelik, dat het verhaal van het vernietigen der vele kinderen van Baiame door de valk slaat op Daramulun, waarvan immers verteld wordt, dat hij bij de initiaties jongelingen doodde.

Het schijnt mij toe, dat we aan het noemen van hoge wezens met diernamen, geen grote waarde behoeven te hechten, gezien het feit, dat door het totemisme de mensen eveneens diernamen dragen.

Ehrlich meent [1]), dat hij verschillende mythen kan verklaren door er een symbool in te zien van de stam-historie. De overwinning bijv. van Karwien door Bunjil betekent die van de ene stamhelft door de andere in de tijd, toen twee rassen, een licht en een donker, op elkaar botsten. Evenzo zou men de overwinning van Daramulun door Baiame te duiden hebben.

---

[1]) Origin of Australian beliefs, 1922.

Zij waren de goden van twee verschillende rassen, die nu de huweliksklassen vormen. Ehrlich volgt hier de zienswijze van Rivers, die iets dergelijks betoogde voor de bewoners van het Gazelle-schiereiland. To Kabinana en To Karvuvu, de eerste de held, die alles goed doet, de twede zijn makker, die alles verkeerd doet, zouden de verpersoonliking zijn van twee rassen. To Kabinana van een immigrerend volk van hoge kultuur, To Karvuvu van een autochtoon volk van lage kultuur. Ehrlich zegt dan: „This theorie seems to be confirmed by the fact that in some part of the region the members of To Kabinana are considered to be the descendents of a light coloured woman, those of To Karvuvu of a dark coloured. These latter are reported to have had "crushed" noses, thus suggesting a negroid people" [1]. De schrijver noemt als autoriteit Meier, Mythen and Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel, maar ontleent de mededelingen aan Rivers. Had hij Meier zelf geraadpleegd, dan zou hem gebleken zijn, dat de twee huweliksklassen *niet* de naam dragen van de twee helden To Kabinana en To Karvuvu. Meier zegt: „Die Sage gibt eine Begründung für die Einteilung der Eingeborenen in zwei Heiratsklassen, deren eine die helle, deren andere die dunkle Kokosnuß als Zeichen hatte. Nach dem geltenden Rechte der Eingeborenen dürfen nur Personen aus verschiedenen Klassen sich mit einander verheiraten. Eine Heirat unter Personen derselben Klasse gilt als Blutschande .... Ein eigentliches Totem gibt es bei den Uferstämmen der Gazelle-Halbinsel nicht. Wohl aber halten die Küstenbewohner an diesen beiden Klassen a te diat = Stamm-Sie und a te dat = Stamm-Wir streng fest. In Matupit, Valaur, Tavui, Rakunai galten der Sage nach als Klassenzeichen die helle und die dunkle Kokosnuß. In der Gegend von Kininigunan (bei Herbertshöhe) aber bis hinunter nach Birar galten als Klassenzeichen der Seeadler (a minigulai, Haliaëtus leucogaster) und der Fischadler (a taragau, Pandion leucocephalus)" [2].

Dat er hier twee rassen gemengd zijn, blijkt allerminst uit het verhaal bij Meier. De lichte en de donkere kokosnoot zijn evenzeer slechts onderscheidingstekens als de zee-adelaar en de vis-arend. De mythe laat uit de ene kokosnoot een lichte vrouw, uit de andere een donkere vrouw voortkomen, wat niet anders wil zeggen, dan dat de ene stamhelft met de lichte, de andere met de donkere kokosnoot verbonden is. De vrouwen

1) Blz. 67.
2) Jos. Meier, Mythen und Erzählungen 1909, blz 20 noot en blz. 21 noot

met kromme neuzen, waarvan in een *andere* mythe gesproken wordt, worden daar zo lelik voorgesteld, dat zelfs To Karvuvu ze niet hebben wil. Dit lijkt een zonderling symbool voor de vermenging van twee rassen, waarbij het overwinnende ras zich de plicht zou opleggen, alleen die lelike vrouwen te huwen.

De theorie, door Ehrlich verdedigd, moge op het eerste gezicht iets aantrekkeliks hebben, een nadere beschouwing doet de psychologiese onmogelikheid spoedig uitkomen. In de eerste plaats lijkt het wel vreemd, dat volken van het peil, waarop de Australiërs staan, zich zo symbolies zouden uitdrukken, dat ze de strijd van twee rassen voorstellen in de strijd van de twee goden dier rassen; verder is van enige traditie over de rassenstrijd absoluut niets bekend. Maar bovenal is het onwaarschijnlik, om niet te zeggen onmogelik, dat twee volken, waarvan het ene het andere onderwerpt, tot huweliksklassen zouden worden. Dat de mannen van het overwinnende volk zich de vrouwen der overwonnenen toeëigenen, ligt voor de hand; maar dat het aan de mannen der overwonnenen zou worden toegestaan, de vrouwen van het zegevierende volk te huwen, mag toch zeker wel uitgesloten worden geacht. En het zou dan nog niet eens als uitzondering zijn toegelaten, maar als vaste regel gesteld, terwijl het huwen van een der overwinnaars met vrouwen van het eigen ras tot bloedschande zou zijn geworden!

Het is natuurlik mogelik, dat de strijd tussen valk en kraai of van andere vogels in enig verband staat met de huweliksklassen, maar het verband is zeker een ander dan Ehrlich er in wil leggen.

Het lijdt geen twijfel of de Australiërs zijn zeer goed op de hoogte van de levenswijze der dieren, die ze dageliks kunnen waarnemen. Wanneer ze niet, gedreven door hun eigenbelang als jagers en verzamelaars, een levendige belangstelling in de dieren aan de dag legden, zou er nooit totemisme ontstaan zijn. Strijd tusschen valken en kraaien zal waarschijnlik vaak worden waargenomen. Dat deze dieren elkander vijandig gezind zijn, kan blijken uit het Amsterdamse volksgeloof, dat kraaien duiven tegen sperwers (valken) beschermen; dit berust allicht op waargenomen gevechten tussen valken en kraaien, terwijl de duiven, die vaak het slachtoffer zijn der sperwers, het poëties element vormen. Nu is het een feit, dat bij de inwijdingsfeesten der Australiërs allerlei pantomimen worden opgevoerd, waarbij dieren worden voorgesteld door de mannen [1]). Het ligt voor de hand, dat een

---

[1]) Voorbeelden bij Howitt: Native Tribes, blz. 534, 545, 547, 581, 631.

strijd tussen valk en kraai, aldus uitgevoerd, de levendige belangstelling trok van de aanwezigen, die immers zelf valken en kraaien waren en dat er al heel gauw verband gelegd werd tussen de in woord en beeld voorgestelde gevechten en de verhouding der huweliksklassen. Daarbij dringt zich vanzelf op, dat men een man het dier laat voorstellen waartoe hij volgens klasse of totem behoort. Howitt zegt: "It must be mentioned, that, whenever possible, the man who represented animals were of those totems, and indeed all the animals which were represented in these performances were the totem animals of the tribe. Thus when it is a kangeroo hunt, it is a kangeroo man who performs, and the wild-dog men hunt him [1],.

Zulk een spel met een daarbij behorend verhaal laat zich dus geredelik verklaren, terwijl een strijd tussen de huweliksklassen zelf vooral bij die stammen zogoed als onmogelik is, waar de klassenverdeling, in verband met de opvolging in de vrouwelike lijn, wel sociaal, maar niet territoriaal is. De zoon leeft in de horde van zijn vader, maar behoort tot de klasse van zijn moeder [2]. Een gevoel van vijandschap tussen de twee klassen kan bij deze levenswijze moeilik ontstaan. Waar men, daartoe geleid door het spel, toch de strijd tussen de kraaien en de valken met de klassen in verband brengt, verlegt men die vijandschap in de vóórtijd. Zo in de volgende legende:

„Le monde fut créé par des êtres qu'on appelle Nuralie, êtres qui existaient depuis très longtemps. Ces êtres, qui créèrent toutes choses, avaient la forme soit d'un corbeau, soit d'un aigle-faucon. Sans cesse ces deux groupes d') êtres étaient en guerre. Enfin, ils firent la paix. Ils convinrent que les tribus du Murray seraient divisées en deux classes, les mak-quarra (aigles-faucons) et les kilparra (corbeaux). Cette lutte entre eux est racontée dans le chant suivant:

Genou	frappe	corbeau
percer du javelot	père	de lui

c'est-à-dire: „Frappe le corbeau au genou; je transpercerai son père."

La lutte dura, très violente, pendant longtemps. Le corbeau vainquit bien souvent son très noble adversaire l'aigle. Mais d'ordinaire celui-ci se vengeait amplement de ces insultes et de ces coups. C'est à leur inimitié suivie d'un arrangement final que doivent leur origine les deux classes et la loi qui règle le mariage entre elles [3]).

1) Howitt, blz. 545. 2) Ibid, blz. 43.
3) Van Gennep, Mythes et légendes LXXV, blz. 117/118.

Bij de Wiimbaio, waarvan deze mythe afkomstig is, wonen de huweliksklassen door elkaar [1]). De strijd tussen valk en kraai, die hier duidelik met de klasse in verbinding wordt gebracht, laat men dan ook in een overeenkomst eindigen.

Het is waar, dat deze verklaring veel simpeler is, dan die van Ehrlich, en niet met symbolen werkt, maar een eenvoudige gedachtengang bij de Australiërs is toch niet bij voorbaat uitgesloten. Er moet verder op gewezen worden, dat ook andere vogels in de mythen vermeld worden, dan die, wier namen met de huweliksklassen overeenstemmen. Zo bestrijdt in een legende, door Howitt geciteerd [2]), Bunjil niet de kraai, maar een blauwe reiger.

Zoals gezegd, moeten we niet al te veel geheimzinnigs zoeken achter het vele gebruik van diernamen door de Australiërs in verband met mensen en „goden". Hoe ver verwijderd dat verband dikwijls is, blijkt uit het gebruik van het woord Bunjil, door de Kurnai als een soort voorvoegsel voor bijnamen. Een Kurnai, die handig was in het speren van barlajans, werd Bunjil-barlajan genoemd, een die goed tambuns kon vangen, heette Bunjil-tambun enz. [3]).

De All-fathers als sanktie-gevers.

Evenmin als de hierboven beschouwde verklaringen kunnen die aangewend worden, welke uitgaan van een zelfstandige bovennatuurlike kracht, terwijl die van Preusz niet toe te passen is, omdat een kultus van lagere machten niet wordt uitgeoefend.

Deze tegenwerping gaat echter niet op, wanneer men voor kultus van lagere machten de initiaties in de plaats stelt. De mystieke handelingen, die daar worden verricht, behoeven een zekere sanktie, die weliswaar reeds hierin bestaat, dat de inwijdingsgebruiken van de voorvaderen zijn overgenomen, maar die toch sterker wordt, doordat ze steeds in verbinding gebracht worden met het hoogste wezen, waar een voorstelling daarvan aanwezig is. Ik meen, dat de voornaamste funktie der All-fathers bestaat in de sanktionering der initiatie-gebruiken. Buiten de inwijdingen wordt van hen nooit gesproken en aan de nietingewijden zijn ze zelfs niet bekend.

Baiame geeft aanwijzingen over de initiaties en doodt Daramulun, die aan kandidaten het leven benam. Hij legt Daramulun's stem in het snorhout. Mungan ngaua laat zelfs de mensen omkomen als straf voor het verraden van initiatie-geheimen door een man aan de vrouwen. Hier komt het sanktioneren der stam-

---

[1]) Howitt, blz. 100. [2]) Howitt, blz. 486. [3]) Howitt, blz. 738.

gebruiken al heel sterk uit. Het lijdt geen twijfel of de behoefte aan sanktie, die blijkens de bedreigingen van eventuele verraders door de oude mannen (231) zeer sterk is, wordt voor een groot gedeelte gedekt door de gestalten der All-fathers, die de initiaties instelden.

Het is zeker waar, dat deze All-fathers daarnaast als oorsprong van allerlei kultuurgoederen worden beschouwd en dus het door Söderblom aan hen toegekende karakter van Urheber bezitten. Dit verklaart echter volstrekt niet het esoteriese karakter dezer wezens. Zien we daarentegen hun voornaamste trek in hun autoriteit bij de inwijdingen, dan is genoemd karakter volkomen verklaard. Hiermede is weer niet gezegd, dat de enkele behoefte der Australiërs aan sanktie der inwijdingen voldoende geweest is om te komen tot de voorstelling der All-fathers. Daarbij hebben zeker andere faktoren meegewerkt. Dat naast genoemde eigenschap der hoogste wezens het Urheber-karakter sterk op de voorgrond treedt, daaraan kan niet getwijfeld worden. Het is Söderblom's verdienste, dit in het licht te hebben gesteld. Slechts is hij hierbij te ver gegaan en heeft de sanktioneringsrol niet gezien, die Mungan ngaua en zijn soortgenoten spelen.

Weliswaar raakt hij dit punt even aan, waar hij zegt, dat er enig verband tussen religie en moraal is, doordat de Urheber meestal de regels der maatschappij hebben vastgesteld. Hij trekt dan de konklusie: „Eine gewisse Vorstellung von einer steten Ordnung in der Natur und Welteinrichting hängt doch auch mit dem Glauben an Ursprungswesen zusammen. Denn im Gegensatz zu den Mächten haben die Urheber ein für alle Mal ihr Werk getan und kümmern sich von da an nicht mehr um Welt und Menschen" [1]. Deze opvatting nadert die van Preusz. Het wil mij echter voorkomen, dat de All-fathers niet zozeer met de geregelde wereldorde samenhangen dan wel met de orde in de stam, ten bate van de heerschappij der oude mannen.

Wanneer we onze aandacht zouden beperken tot de figuur van Bundjil, dan konden we inderdaad tot de konklusie komen, dat hij Urheber en niet meer is. Hij maakt de eerste mensen (in de ene mythe mannen en vrouwen, in de andere mythe alleen mannen), ook maakte hij de aarde. Uitdrukkelik wordt hij de eerste mens genoemd. Overal in Australië zogoed als op de Andamanen, kunnen de eerste mensen meer dan de latere. Bundjil vertoont vele punten van overeenkomst met Tomo, de eerste mens in een der Andamanezen-stammen. Hij is echter

[1]) Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, blz. 122.

ook enigszins de wachter van de moraal; immers hij hakte de mensen aan stukjes toen ze slecht waren en volgens een andere lezing liet hij ze verdrinken. In welk opzicht de mensen slecht waren wordt niet vermeld. Misschien hebben we ook hier te doen met het verraden van initiatie-geheimen, wat bij de Kurnai de vernietiging der mensen tengevolge had door Mungan ngaua.

Een oordeel over de figuur van Bundjil zou veel zuiverder kunnen zijn, wanneer we beter de inwijdingsplechtigheden kenden van de stammen, waarin hij het hoogste wezen is. (Wurunjeri e. a.). Nu de kennis daarvan zeer gering is, weten we niet of hij daarbij, evenals de andere hoogste wezens van Zuid- en Zuid-Oost-Australië, een grote rol vervult. Gezien de toestand bij andere stammen is het waarschijnlik. Daarom benaderen we het best het karakter der All-fathers, door die te bekijken, waarvan we de rol bij de inwijding wel kennen. Dat de Australiese hoge wezens niet in de eerste plaats Urheber zijn, kan blijken uit het feit, dat ze zich volstrekt niet zo afzijdig houden van de tegenwoordige mensen als echte Urheber dit volgens Söderblom plegen te doen. Zelfs Bundjil bemoeit zich met het gedrag der mensen.

Bij vergelijking van de gegevens over de Australiese All-fathers treffen twee hoofdzaken: Ten eerste is er een zekere mate van overeenkomst tussen de hoogste wezens van de verschillende stammen. Ten twede bestaat er een tamelik groot verschil tussen de lezingen over hetzelfde hoogste wezen in naburige stammen en waarschijnlik ook wel binnen dezelfde stam.

Het eerste behoeft niet te worden verklaard uit een vroegere kultuureenheid of uit de gelijke sociale omstandigheden, die tot ongeveer gelijke voorstellingen over het bovennatuurlike geleid zouden hebben. Uit de werken van Spencer en Gillen, van Howitt en van W. E. Roth [1]) weten we, dat de ceremoniën bij de initiaties over geweldige afstanden worden overgebracht door bezoekers uit andere stammen. A. van Gennep wijdt aan dit verschijnsel de nodige aandacht in zijn Mythes et Légendes d'Australië [2]). Hoe ver zulke ceremoniën doorgegeven worden, blijkt het best uit Roth's bericht over die, welke betrekking hebben op de bose geest *Molonga*.

"Corrobborees may be taught and conveyed from one tribe to another. Like articles of exchange and barter corrobborees may travel in various directions and along identical traderoutes

---

1) W. E. Roth, Ethnological studies among the North-West-Central Queensland Aborigines 1897.

2) In hoofdstuk IV: Modifications sociales.

and markets. When taught to one tribe, the latter may take it on to the next, and so on, the visitors being paid in blankets or other presents in return for the instruction imparted. Sometimes picked men may be sent to a distant tribe just for the sake of learning one: from Boulia to Herbert Downs or Roxburgh, from Cloncurry, via the Upper Diamantina, to Cork, etc. It may thus come to pass, and almost invariably does, that a tribe wil learn and sing by rote whole corrobborees in a language absolutely remote from its own, and not one word of which the audience or performers can understand the meaning of. That the words are very carefully committed to memory, I have obtained ample proof by taking down phonetically the same corrobborees as performed by different-speaking people living at distances upwards of 100 miles apart, as, for instance, in the case of the Molonga performances, to be subsequently dealt with, where it had already passed through at least three separate and distinct camps. This same Molonga also affords a good illustration of the distance and time taken bij one of these dances in its peregrination. Whether the Workia, of the Georgina headwaters and Northern Territory, invented it themselves or only received it from others, it is impossible for me to say: nevertheless, from them it travelled to Camooweal and Lake Nash, whence the Headingly men, the Yaroinga, brought it down to Carandotta, where it made its appearance for the first time in 1893. Hence it branched along in three directions, westwards, to the Toko Ranges, to Carlo and down the Mulligan; eastwards, along the Leichthardt-Selwyn Ranges, including Mount Merlin, Buckingham Downs, etc. and to Cloncurry; southwards to Roxburgh and Glenormiston, at both of which localities it appeared at the end of 1894, and so to Herbert Downs and Boulia, where it arrived in 1895. From Boulia it travelled on the one hand, via Marion Downs down the Georgina, making for the Lower Diamantina, and on the other, via Springvale for the "Gates" Davenport, and Cork on the Middle Diamantina, where it was met with at the beginning of 1896. Even at Roxburgh all traces of the meanings of the words had been lost by, or rather were unintelligible to, the individuals singing it" [1]).

Het gaat hier over ceremoniën, doch deze zijn zozeer verbonden met de voorstellingen van bovennatuurlike wezens, dat mèt de

---

[1]) Ethnological Studies, blz. 117/118. Zie verder Howitt, Native Tribes, blz. 414 e. v. en blz. 787.

ceremoniën deze voorstellingen worden overgebracht. Het doet er niet veel toe, zegt Van Gennep, dat de woorden niet verstaan worden door de stammen, die het gebruik overnemen; het spel dringt noodzakelikerwijze uitleggingen op.

Spencer en Gillen betogen, dat de grote overeenstemming in geloof tussen de stammen enkel het resultaat geweest kan zijn van een gemakkelike gemeenschap in vervlogen tijden [1]).

Inderdaad is het zeer waarschijnlik, dat veel overeenkomstigs in de inzichten te danken is aan gemeenschappelike oorsprong, terwijl het overeenkomstige in de gebruiken dan weer mogelik maakt, dat nieuwe vindingen van stam tot stam gaan, een verschijnsel, dat door Spencer en Gillen evenzeer bevestigd wordt. De migratie van enkele individuen naar een andere stam, die een niet ongewoon verschijnsel is [2]), moet bovendien het verspreiden in de hand werken.

Het bewustzijn bij de inboorlingen, dat de ceremoniën over geweldige afstanden in wezen verwant zijn, ook al zijn een aantal bizonderheden, en zelfs de hoogste wezens verschillend, komt duidelik uit in Howitt's beschrijving van het *Jeraeil* der Kurnai. Als de plechtigheden reeds enige tijd aan de gang waren, wilden de oude mannen eerst overtuigd zijn, dat Howitt werkelik ingewijd was in het *Kuringal*. Toen Howitt hiervan de bewijzen gaf door bizonderheden mede te delen, waren ze tevreden gesteld [3]).

Toch is het Kuringal de initiatie-plechtigheid van stammen, die met de Kurnai niet na verwant zijn, en waarbij Daramulun als hoogste wezen optreedt, terwijl de Kurnai Mungan ngaua vereren. Desniettemin zijn er aanmerkelike verschillen, zelfs als men afziet van het onderscheid tussen het westelik en het oostelik type, dat Howitt maakt. Waar de afstanden tussen de stammen zo groot zijn, zou 't ten zeerste verbazen als het anders was.

De verschillen in de voorstellingen, aanwezig bij individuen van dezelfde stam, die er ongetwijfeld zijn, worden door de gemeenschappelike handelingen bij de ceremoniën telkens weer genivelleerd, maar ondanks alle intertribale ontleningen moeten er eigenaardigheden zijn, die tot een bepaalde stam beperkt blijven. Telkens treden er binnen een stam vernieuwingen in.

Deze vernieuwingen danken hun ontstaan aan dromen en visies van medicijnmannen en anderen. Howitt zegt ervan:

"They universally believe that their deceased ancestors and kindred visit them during sleep, and counsel or warn them

---

1) The Northern Tribes of Central Australia 1904 blz. 19/20.

2) Spencer and Gillen, The native Tribes of Central Australia 1899 blz. 69.

3) Native Tribes blz. 627.

against dangers, or communicate to them song-charms against magic. I have known many such cases, and I also know that the medicine-men see visions that are to them realities. Such a man if of great repute in his tribe might readily bring about a social change by announcing to his fellow medicine-men a command received from some supernatural being such as Kutchi of the Dieri, Bunjil of the Wurunjerri, or Daramulun of the Coast Murring. If they received it favourably, the next step might be to announce it to the assembled headmen at one of the ceremonial gatherings as a supernatural command, and this would be accepted as true without question by the tribes-people[1]).

Een voorbeeld hoe dromen werken op het beeld van het hoogste wezen, vindt men in de voorstellingen omtrent Baiame. Terwijl deze in een legende wordt beschreven als met zijn onderlijf vergroeid in een kristalrots, wordt hij door een ander gezien als zittend met gekruiste benen, terwijl kwartskristallen van zijn schouders omhoogstaken. Deze laatste zegsman had Baiame zo gezien toen hij in de droom de hemel bezocht[2]).

We moeten er dus op verdacht wezen, dat er een aantal trekken van Baiame vermeld worden, die hem oorspronkelik vreemd waren en die door het dromen der medicijnmannen zijn toegevoegd. Deze hebben natuurlik alle betrekking op het tegenwoordig bestaan van de All-father: over zijn optreden op aarde dromen zij niet. Niettegenstaande een tendens tot verandering in verhalen, die mondeling worden overgeleverd, steeds werkt, kan men toch wel zeggen, dat de delen der legenden, die handelen over Baiame's aards bestaan, het minst aan verandering onderhevig zijn en het meest de oorspronkelike lezing nabijkomen. We hebben reeds gezien, dat Baiame's optreden hier geschilderd wordt als van een medicijnman van buitengewone kracht. Het lijdt geen twijfel, of herinneringen aan één, maar waarschijnlik meerdere medicijnmannen hebben meegewerkt aan de inhoud der voorstellingen van Baiame. Als we lezen, dat Baiame uit het Oosten kwam, de Wiradjuri hun ceremoniën gaf en daarna naar het Westen trok, niemand weet waarheen, dan denk ik aan het bovengenoemd verschijnsel van reizende Australiërs, die aan een vreemde stam ceremoniën brengen. Ik stel me daarbij niet voor, dat de betrokken stam zonder deze plechtigheden was en Baiame, die

1) Howitt Native Tribes blz. 89/90. Spatiëring van mij.
2) Ibid. blz. 407—408.

ze hun schonk, een historiese persoonlikheid is. Maar de tradities, die reeds bestonden over de instelling der ceremoniën, werden aan zulk een persoon toegeschreven. Dit proces van concentratie kan men nog waarnemen. Als er gevraagd wordt, wie dit of dat gemaakt heeft, wordt er geantwoord: Baiame, *denk ik*. (215). De man, die antwoordt, heeft zich zelf de vraag nog niet voorgelegd, maar als hij ervoor geplaatst wordt, komt hem de gestalte voor de geest, die voor zoveel verantwoordelik is en schrijft hij het maken aan Baiame toe.

Zo is het Urheberschap ook hier een secondaire eigenschap van het hoogste wezen. Een Urheber alleen zou nooit dermate in het middelpunt van de aandacht der deelnemers aan een initiatie-plechtigheid staan. Als men als oorsprong der All-fathers de herinneringen ziet aan personen, die een grote invloed op de initiaties uitgeoefend hebben, is het ook volkomen begrijpelik, waarom men ze niet kan onderbrengen in de kategorie van zielen der overledenen. Zielen ontlenen hun belangrijkheid aan de grotere macht, die men hun boven levende mensen toeschrijft; men vreest ze, omdat men hun allerlei vreesaanjagende, geheimzinnige voorvallen toeschrijft, des te meer naar mate ze in hun stoffelik omhulsel ook toverkracht uitgeoefend hebben. Maar het ligt niet voor de hand, dat men leiders van ceremoniën na hun dood bizonder vreest, hun werkzaamheid dient de gemeenschap, die bij de initiaties intenser gevoeld wordt, dan in het gewone leven; een anti-sociale invloed gaat van zulke leiders niet uit. Dus is het niet de ziel van de overledene, die indrukken achterlaat, maar de herinnering aan de aktie van de levende mens. In deze zin zal men ook te verstaan hebben de opvatting, dat de All-father nooit gestorven is, voorzover daarbij niet de herinnering aan doortrekkende reizigers meegewerkt heeft.

Voor de beschrijving van het bovenaardse bestaan der All-fathers zijn de mededelingen door de dromende medicijnmannen beslissend.

De concentratie om één bepaald wezen van de instelling der ceremoniën en van het maken van mensen en dingen wordt duideliker wanneer we zien, hoe Dieri-stammen dezelfde daden toeschrijven aan de mura-muras en de Aranda aan de Alcheringa, mythiese voorvaderen, die soms als dieren genoemd worden, maar in hun handelwijze geheel mensen zijn. Ook de Kurnai kennen deze wezens, maar hebben bovendien een All-father. Howitt's samenvatting doet dat duidelik uitkomen:

"The three types of belief represented by the Alcheringa ancestors, the Mura-Muras, and the Muk-kurnai have certain

features in common. They recognise a primitive time before man existed, and when the earth was inhabited by beings, the prototypes of, but more powerful in magic than, the native tribes. Those beings, if they did not create man, at least perfected him from some unformed and scarcely human creatures. Although this appears when one looks at the subject broadly, there are yet differences which distinguish the several types of belief from each other. In the legendary tales of South-east Australia the actors are either of the composite human and animal nature, or entirely human, like Bundjil or Baiame. With the Lake Eyre tribes they are almost entirely human as Mura-Muras, and only in rarer cases are they of the composite character, as in the legend of the Mura-Muras who became emus, or the tale of Pirinti and Kapiri where they are almost completely animal. But the principal difference lies in this absence among the native tribes of Central Australia of a belief in a tribal All-father" [1].

Van Gennep neigt zelfs tot de mening, dat Baiame niet anders is dan een samenvatting van een aantal wezens. Vroeger hield men op gezag van S. Gason de Mura-Muras der Dieri voor één wezen [2]), maar bij verdere informaties op instigatie van Howitt bleek, dat het een verzamelnaam was. Zo meent van Gennep, zou het met Baiame ook kunnen zijn: voor de niet-ingewijden één wezen, wiens stem in het snorhout gehoord wordt, voor de geïnitieerden een verzameling van wezens, waaraan men de uitvinding der ceremoniën toeschrijft [3]).

Ik kan echter de bevestiging van deze opvatting in de door van Gennep zelf gereproduceerde legenden en in de beschrijvingen door Mathews van de initiatie-feesten niet zien: Baiame wordt afgeschilderd en afgebeeld als een menselik wezen van zeer grote gestalte. Toch is de vergelijking met de Mura-Muras leerzaam, omdat het proces, dat zich heeft afgespeeld, er duideliker door wordt. De verrichtingen, die vroeger waarschijnlik eveneens aan verschillende wezens werden toegeschreven, vinden we in Z.O. en O.. Australië geconcentreerd in één All-father. Dat de betrokken stammen elkaar daarbij dikwijls hebben beïnvloed, kan aan geen twijfel onderhevig zijn.

Er is echter nog een belangrijk moment in deze All-fathers, dat met de herinnering aan mensen, die ceremoniën regelden, niets te maken heeft, dat is het verband met onweer, dat we telkens vinden. Van Gennep meent zelfs, dat wellicht de idee van een Dieu-Tonnerre het centrale element van alle Australiese

[1]) Ibid. blz. 487/488. [2]) blz. 480.
[3]) Mythes et Légendes blz. 94.

mythologie is [1]. De Wiradthuri-stammen, waarvan Mathews verhaalt, (215/216) zien niet in Baiame, maar in Daramulun de verpersoonliking van de donder: Baiame legde, na Darumulun gedood te hebben, diens stem in de bomen, waarvan snorhouten gemaakt worden. Hier heeft ongetwijfeld vermenging plaats gehad met de voorstellingen der Yuin, bij wie Daramulun het hoogste wezen is, wiens stem door de snorhouten wordt voorgesteld. Weliswaar vertelt Ridley, dat de inboorlingen Baiame's stem in de donder horen, doch het is niet onwaarschijnlik, dat hier verwarring in het spel is. Desniettemin wordt Baiame in verband met de natuur gebracht. In de boven geciteerde mythe (211) gaan de medicijnmannen Baiame om regen vragen en het volgende verhaal lijkt zelfs geheel een natuurmythe: als Baiame van de aarde weggaat, verdort alles; later laat Baiame aan de Oostenwind zeggen, de regen naar beneden te blazen. Baiame staat dus in verband met het vochtige jaargetijde. Maar zowel bij de Kurnai als bij de Kamilaroi en verwante stammen is de onweersgod voorgesteld door het snorhout, een gestalte die dient, om de vrouwen en kinderen schrik aan te jagen. Bij de Yuin daarentegen is Daramulun een ernstige figuur, wiens stem men voorstelt door het snorhout.

Het schijnt, dat de Dieu-Tonnerre, hoewel van belang, toch niet het centrale element in de Australiese mythologie is. Het geraasmakende snorhout lijkt mij niet ontstaan uit de zucht om de donder na te bootsen; wanneer er een oorspronkelike vrees bestaan heeft voor de onweersgod, zou men zijn stem niet nabootsen. Veeleer schijnt het snorhout, welks geluid zeer geschikt is om de in te wijden jongelingen in de gewenste stemming van onderwerping te brengen, pas later als de stem van de onweersgod te zijn aangeduid, een vergelijking, die zich opdringt en bovendien de nodige autoriteit verleent tegenover de niet-ingewijden.

Dit wordt bevestigd door de omstandigheid, dat bij de bewoners van Centraal-Australië, waar het snorhout evenzeer in gebruik is, het met een onweersgod niets uitstaande heeft.

"The sound of the bull-roarer," zeggen Spencer en Gillen, "is believed by the women to be the voice of the spirit Twanyirika, who has taken the boy away from them into the bush. This spirit they are told, lives in wild and inaccessible regions, and only comes out when a youth is initiated. He enters the body of the boy after the operation and takes him away

---

[1]) Ibid. blz. CXVI.

into the bush until he is better, when the spirit goes away and the boy returns, but now as an initiated man. Both uninitiated youths and women are taught to believe in the existence of Twanyirika[1]. Evenzo is bij de Urabunna het snorhout de stem van de geest Witwina[2]).

Twanyirika en Witwina nemen hier juist dezelfde positie in als Daramulun bij de Kamilaroi e. a. stammen: zij zijn de geesten, die de nodige autoriteit aan de inwijdingen verlenen tegenover de vrouwen en kinderen. Juist als Daramulun heet Twanyirika de jongelingen mee in het bos te voeren; maar van enig verband met onweer blijkt niets. Als de besnijding is afgelopen, drukt een der mannen een snorhout tegen de wond en vertelt aan de tot man gewijde, dat het geluid niet door Twanyirika wordt voortgebracht, maar door het snorhout[3]).

Deze geesten zijn geheel en al een middel tot bedrog der vrouwen en gedeeltelik moeten Tundun bij de Kurnai en Daramulun bij de Kamilaroi ook zo beschouwd worden.

Waar echter het geluid van het werktuig als de stem van een in de hemel vertoevend wezen voorgesteld wordt, ligt het voor de hand, dat zelfs de mannen die dit bedrog plegen, op den duur verband leggen met een wezen, dat onweer veroorzaakt. Zo wordt dan de All-father als onweersgod een nieuw element in het oorspronkelike karakter van autoriteit voor de ingewijden, waaraan het element van Urheber reeds was toegevoegd.

Men zou de mogelikheid kunnen opperen, dat bij de betrokken stammen het karakter van dondergod niet een latere toevoeging is, maar integendeel in Centraal-Australië dit karakter verloren gegaan is. Dit is echter onwaarschijnlik. Want overal en telkens weer vinden we de snorhoutgeesten uitsluitend optreden in verband met de inwijdingen. Als ze oorspronkelik onweersgeesten geweest waren, zouden ze ook daarbuiten een rol spelen.

Het verschil tussen geesten als Twanyirika en de All-fathers is niet zo groot als men soms geneigd is, aan te nemen. Weliswaar lijkt het een groot onderscheid, dat de eerste, evenals Daramulun bij de Kamilaroi, een sprookjesachtig wezen is, waarin door de mannen niet gelooîd wordt en dat door hen als boeman voor vrouwen en kinderen wordt gebruikt. Maar men overschatte dit verschil niet. Daramulun is ook zulk een boeman, maar al geloven de mannen niet, dat hij bestaat, zo blijkt toch uit hun verhalen, dat zij in zijn vroeger bestaan geloven 215.

---

[1]) Native Tribes of Central Australia, blz. 246.
[2]) Ibid. blz. 258. [3]) Ibid. blz. 248.

Bijna dezelfde positie neemt Tundun bij de Kurnai in. Voor de vrouwen en kinderen is het geluid van de snorhouten de stem van de afdalende Tundun. De pas ingewijde jongelingen hebben plezier in het bedrog, waarvan ze nog voor kort zelf de dupe waren. Maar desondanks is Tundun niet enkel een sprookjesgestalte. Zijn positie is weer iets hoger dan die van Daramulun bij de Kamilaroi: terwijl dezen slechts in een *vroeger* bestaan van Daramulun geloven en hem bovendien als een boos wezen beschouwen, geloven de Kurnai, dat Tundun in de hemel leeft en brengen hem in verband met het hoogste wezen Mungan ngaua, wiens zoon hij genoemd wordt en op wiens last hij het Jeraeil leidde. En een nóg hoger positie neemt de snorhoutgeest in bij de Yuin, waar het hoogste wezen Daramulun zelf zich in het geruis doet horen. Hier is het gebruik van het snorhout niet meer enkel bedrog van de oningewijden: het representeert, ook voor de gebruikers zelf, de stem van het hoogste wezen.

Zo zien we aan het gebruik van de bull-roarer niet minder dan vier verschillende soorten van geesten verbonden:

1. Een geest, die sanctie geeft aan de inwijdingen alleen tegenover vrouwen en kinderen.

2. Eén, die dezelfde rol vervult, terwijl de mannen in zijn vroeger bestaan geloven.

3. Eén, waarmee men bedrog tegenover oningewijden pleegt, terwijl desondanks door de mannen in zijn bestaan geloofd wordt.

4. Eén, die ook voor de mannen zelf het wezen is, dat aan de inwijdingen sanktie geeft.

Tweeërlei wezens verlenen aan de Australiese initiaties de nodige autoriteit; de eerste kategorie moet indruk maken op vrouwen en kinderen, de twede op de deelnemers zelven. De eerste is exoteries, de twede esoteries. Dat ze hier en daar samengesmolten zijn of neiging ertoe vertonen, kan geen verwondering wekken: de mannen, die zo dikwijls de geesten laten optreden, gaan er allicht zelf in geloven, het spel wordt hun tot werkelikheid. Vergeten ook wij, verlichte West-Europeanen niet, als we in de schouwburg tot tranen toe geroerd worden, dat we met spel te doen hebben? En is H. Ghéon's toneelstuk Genesius [1] niet een prachtig voorbeeld, hoe ook de toneelspeler zich bijwijlen zo geheel in zijn rol denkt, dat deze hem tot werkelikheid wordt? Dat de lagere volkeren minder verbeeldingrijk zouden zijn, kan zeker niet worden aangenomen.

---

[1]) In het oorspronkelik getiteld: L'acteur a pris son jeu.

Overigens moet ik nog eens herhalen, wat ik in verschillende hoofdstukken reeds deed uitkomen, n.l. dat de voorstellingen, verbonden met initiatie-plechtigheden, voor de religie niet zulk een betekenis kunnen hebben, als die welke in het dageliks leven gemeengoed zijn.

Initiaties zijn niet in de eerste plaats godsdienstige plechtigheden; hun doel is veeleer het maken van jongelieden tot stamleden. Dat daarbij religieuze voorstellingen naar voren komen, spreekt bij de lagere volken bijna vanzelf; zovele handelingen worden met religieuze of magiese praktijken omhuld. Maar daarom zijn de godsdienstige plechtigheden nog niet het doel der inwijding en mag het een totaal verkeerde methode worden genoemd, de initiaties als de voornaamste bron voor de kennis der religie te beschouwen. Een god, die slechts eens in de drie of vier jaren een rol vervult, en overigens slechts dient om de mogelike lust tot openbaring van inwijdingsgeheimen in te tomen, is voor het religieuze leven niet van zulk een gewicht, dat men voor hem de bovennatuurlike wezens, die door alle inboorlingen, mannen, vrouwen en kinderen gevreesd worden, vergeten moet.

Söderblom zegt in „Das werden des Gottesglaubens", dat het erop aankomt voor de verschillende hoogste wezens de gemeenschappelike achtergrond te vinden, die hun verwantschap psychologies verklaart, „und sie nicht, wie es gegenwärtig geschieht, bald als Sonnengötter, bald als Mondgötter, Himmelsgötter, Donnergötter, Vorväter, Totemgeister, bald schließlich als Anleihen aus monotheistischen Religionen in verschiedenen Kategorien unterzubringen" [1]).

Het is natuurlik een verdienstelik werk, gemeenschappelike hoofdelementen op te sporen in de godsdienstige voorstellingen van verschillende volken. Maar om ze vast te stellen, is een ontleding van elk der voorstellingscomplexen op zich zelf noodzakelik. Alleen bij een zorgvuldige beschouwing immers kan blijken, of bedoelde elementen werkelik de hoofdinhoud uitmaken der voorstellingen.

De wetenschappelike vorser heeft met de natuurmens de eigenschap gemeen, dat hij gaarne concentreert en vereenvoudigt. Het opsporen van een wet, dat een aangenaam en tevens verdienstelik werk genoemd mag worden, is in wezen niets anders dan concentratie en vereenvoudiging. Indien van alle hoogste

---

[1]) Blz. 120.

wezens der natuurvolken kon worden aangetoond, dat ze van gemeenschappelike oorsprong zijn, zou dit ongetwijfeld grote voldoening schenken. Maar vóór de konklusie wordt getrokken, moeten de feiten worden onderzocht. Ik heb in dit hoofdstuk de ontleding van enkele hoogste wezens der primitieven beproefd en heb, bij veel gemeenschappeliks, ook vele verschillen gevonden. Dezelfde tendenties keren wel telkens terug, maar bij het ene volk treedt een bepaald motief veel meer op de voorgrond dan bij het andere. Met een vrij grote mate van zekerheid echter is gebleken, dat de oorsprong der hoogste wezens niet bij alle volken dezelfde is.

Bij de Andamanezen en de Semang bleek de hoofdfunktie van het hoogste wezen die te zijn van onweers- en stormgod.

Bij de Bosjesmannen en Vuurlanders schijnt het animisme, en wel meer speciaal het manisme, de grootste rol te hebben gespeeld bij de ontwikkeling van de voorstellingen van hogere wezens.

De All-fathers der Australiërs bleken in de eerste plaats de eigenschappen te bezitten van autoriteiten voor of bekrachtigers van de inwijdingen. Van de All-fathers tot de exoteriese wezens, die slechts voor de vrouwen en kinderen de autoriteiten voor de initiaties zijn, bleken geleidelike overgangen te bestaan.

En bij alle hoogste wezens hebben we elementen kunnen aantonen, die aan de oorspronkelike voorstellingen geheel vreemd moeten geweest zijn. Ik heb duidelik trachten te maken, dat een gestalte, die de aandacht trekt, de neiging heeft, om als concentratie-figuur op te treden en daardoor de bezitter wordt van hoedanigheden en de uitvoerder van daden, die vroeger aan andere wezens werden toegeschreven. Zo is dan gebleken, dat de hoogste wezens dezer lage volken reeds produkten zijn van een langdurige ontwikkeling. Het zou voor de ethnologie van groot belang zijn, wanneer ook de hoogste wezens van andere volken aan een nauwkeurig onderzoek werden onderworpen.

GERAADPLEEGDE LITERATUUR.

Ankermann B., Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika. Zeitschrift für Ethnologie XXXVII, 1905.

Arbousset T., Relation d'un voyage d'exploration au nord-est de la colonie du Cap de Bonne Espérence par T. Arbousset et F. Daumas, 1842.

Bergh L. J. van den, On the trail of the Pigmies, 1922.

Beth K., Religion und Magie bei den Naturvölkern, 1914.

Bleek W. H. I. and Miss LLoyd L. C., Specimens of Bushman folklore, 1911.

Bittremieux L., Overblijfselen van den Katholieken Godsdienst in Lager Kongoland. Anthropos XXI, Heft 5, 6, 1926.

Blumentritt T., Mittheilungen über die Negritos und die Kopfjägerstämme des nördlichen Luzon. Globus XLV, 1884.

Borie, Notices sur les Mantras, Tijdschrift voor Indische taal-, land- en volkenkunde. Deel X, 1861.

Bove G., Über die Feuerländer, Globus XLIII, 1883.

Brough Smyth R., Aborigines of Victoria, 2 delen, 1878.

Brown A. R., The Andaman Islanders, 1922.

Burgt J. M. M. van der, Un grand peuple de l'Afrique équatoriale, 1903.

Codrington R. H., The Melanesians, 1891.

Cooper J. M., Analytical and critical bibliography of the tribes of tierra del fuego and adjacent territory, 1917. Bureau of American ethnology, bull. 63.

Cunow H., Ursprung der Religion und des Gottesglaubens, 1918.

Dornan S. S., Pygmies and Bushmen of the Kalahari, 1925.

David J., Notizen über die Pygmäen des Iturìwaldes. Globus LXXXVI, 1904.

Ehrenreich P., Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen, 1900.

Ehrlich L., Origin of Australian Beliefs, 1922.

Fritsch G., Die Eingeborenen Süd-Afrikas, 1872.

Graebner Fr., Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien Zeitschrift für Ethnologie XXXVII, 1905.

Zur australischen Religionsgeschichte. Globus XCVI en XCVII, 1909.

Die soziologische und religiös-ethische Gruppierung der austr. Stämme. Zeitschrift für Ethnologie XLI.

Wanderung und Entwicklung sozialer Systeme in Australien. Globus XC, 1906.
Gennep A. van, Mythes et Légendes d'Australie, 1905.
Gusinde P. M., Vierte Reise zum Feuerland-Stamm der Ona und seine erste Reise zum Stamm der Alakaluf. Anthropos XVIII en XIX. Heft 1, 2, 3 (1923—1924).
Hahn Th., Die Buschmänner. Globus XVIII, 1870.
Bryn Halfdan, Die Entwicklung der Menschenrassen, uit het Noors in het Duits vertaald door D. J. Wölfel in Anthropos XX. Heft 5, 6, 1925.
Hardeland, Dajacksch—Deutsches Wörterbuch, 1859.
Howitt A. W., The Native Tribes of South-East Australia, 1904.
Huizinga J., Herfsttij der Middeleeuwen, 1921.
Hutereau A., Notes sur la vie familiale et juridique de quelques populations du Congo Belge. Annales du Musée du Congo Belge, Ethnographie et Anthropologie, 1909.
Hyades P. et Deniker J., Mission scientifique du Cap Horn. Tome VII, 1891.
Hartland S. E., Australian Gods. Polemiek met Andrew Lang in Folklore IX, 1898 en Folklore X, 1899.
Kleiweg de Zwaan J. P., De Rassen van den Indischen Archipel, 1925.
Kollmann J., Die Pygmäen und ihre systematische Stellung innerhalb des Menschengeschlechtes. Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft zu Basel, 1902.
Koppers W., Unter Feuerland-Indianern, 1924.
Kruyt Alb. C., Het Animisme in den Indischen Archipel, 1906.
Lang A., The Making of Religion, 1898.
Polemiek met S. Hartland: Australian Gods in Folklore IX en X, 1898, 1899.
Langloh Parker Mrs. L., Een brief aan A. Lang in Folklore X, 1899.
Lehmann A., Aberglaube und Zauberei von den ältesten Zeiten bis in die Gegenwart, 1908.
Lehmann F. R., Mana, Der Begriff des „außerordentlich Wirkungsvollen" bei Südseevölkern.
Leuba J. H., A psychological Study of Religion, 1912.
Lévy-Bruhl L., Les Fonctions Mentales dans les sociétés inférieures, 1922.
Lloyd Miss L. C., Zie Bleek.
Lowie R. H., Primitive Religion, 1924.
Luschan F. von, Völker, Rassen, Sprachen, 1922.
Pygmäen und Buschmänner, Zeitschrift für Ethnologie, XLVI.

Man E. H., On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands, 1883.
Marett R. R., The Threshold of Religion. 3e druk. zonder jaartal.
Martius C. F. von, Zur Ethnografie Amerikas zumal Brasiliens, 1867.
Martial L. F., Mission scientifique du Cap Horn Tome I Histoire du voyage, 1888.
Martin R., Die Inlandstämme der malaiischen Halbinsel, 1905.
Mathews R. H., The Bora or Initiation Ceremonies of the Kamilaroi Tribe, Journal of the Anthropological Institute XXIV 1895 en XXV 1896.
The Burbung of the Wiradthuri Tribes, Journal of the Anthropological Institute XXV, 1896.
Meinhof Carl, Die Religionen der Afrikaner in ihrem Zusammenhang mit dem Wirtschaftsleben, 1926.
Meier Jos., Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel, 1909.
Merensky A., Beiträge zur Kenntniß Süd-Afrikas, 1875.
Nordenskjöld Erland, Indianer und Weisse in Nordostbolivien, 1922.
Nordenskjöld O., Das Feuerland und seine Bewohner. Geogr. Zeitschrift (Hettner), 1896.
Nieuwenhuis A. W., De mensch in de Werkelijkheid, zijne kenleer in den Heidenschen Godsdienst, 1920.
Orelli C. van, Allgemeine Religionsgeschichte, 1899.
Otto R., Das Heilige, 1924.
Aufsätze das Numinose betreffend, 1923.
Passarge S., Die Buschmänner der Kalahari, 1907.
Pechuël Loesche E., Volkskunde von Loangho, 1907.
Powell Cotton P. H. G., Notes on a journey through the great Ituri Forest. Journal of the African Society VII, No. XXV, 1907.
Preusz K. Th., Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern. Psychologische Forschung. Zeitschrift für Psychologie. Nov. 1922.
Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens, 1926.
Ratzel F., Völkerkunde, 1885.
Reed W. A., Negritos of Zambales, 1904.
Roth W. E., Ethnological Studies among the North-West-Central Queensland Aborigines, 1897.
Roth H. Ling, The Aborigines of Tasmania, 1899.
Roy A. le, La Religion des Primitifs, 1925.
Les Pygmées, zonder jaartal.

Schebesta P., Über die Semang auf Malaka. Anthropos XVIII—XIX. Heft 4, 5, 6, 1923.
La conscience de la culpabilité chez les primitifs de la Malaisie. Semaine internationale d'Ethnologie Religieuse. IVe Session, 1925.
Die religiösen Anschauungen Südafrikas. Anthropos XVIII—XIX. Heft 1, 2, 3, 1923—1924.
Zie Schmidt: Schebesta's Forschungsexpedition.
Schmidt W., Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen, 1910.
Der Ursprung der Gottesidee 1912. 2de druk, 1926.
Die religiösen Verhältnisse der Andamanesen—Pygmäen. Anthropos XVI en XVII. Heft 4, 5, 6, 1921, 1922.
Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker, 1910.
Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes, z. j.
Die Forschungsexpedition von *P.* P. Schebesta S. V. D. in 1924/1925. Anthropos XX, Heft 3, 4, 1925.
Über die Semang auf Malaka. Anthropos XVIII en XIX. Heft 4, 5, 6, 1923—1924.
Die Sprachen der Sakei und Semang auf Malakka und ihr Verhältnis zu den Mon-Khmer Sprachen. Bijdrage tot de Taal-, Land en Volkenkunde van Ned.-Indië, LII, 1901.
Tâches anciennes et tâches nouvelles de la „Semaine d'ethnologie religieuse". Compte rendu analytique de la IIIe Session 1922.
Die sozialen Verhältnisse der südostaustralischen Stämme, Globus XCVII, 1909.
Der angebliche Heiratstotemismus der südostaustralischen Stämme. Globus XCVIII, 1910.
und Koppers W., Völker und Kulturen, 1924.
Schwalbe G., Zur Frage der Abstammung des Menschen. Globus LXXXVIII, 1905.
Schultze F., Psychologie der Naturvölker, 1900.
Schumacher P., Die Expedition P. Schumacher's von den Weißen Vätern zu den Kivu-Pygmäen von Ruanda Anthropos XX, Heft 3, 4, 1925.
Quelques tribus pygmées du Centre africain. Semaine d'Ethnologie. IVe Session, 1925.
Schneider W., Die Religion der afrikanischen Naturvölker, 1891.
Seiwert J., Die Bagielli, ein Pygmäenstamm des Kameruner Urwaldes. Anthropos XXI. Heft 1, 2, 1926.

Simmel G., Grundfragen der Soziologie, 2e druk, 1920.

Skeat H. W. en Blagden Ch. O., The Pagan races of the Malay-Peninsula, 1916.

Stevens Hrolf Vaughan. Artikel in: Veröffentlichungen des königlichen Museums für Völkerkunde 1891, bewerkt door A. Grünwedel. Heft 1—2, 3—4.

Spencer B. and Gillen F. J., The Native Tribes of Central Australia, 1899.

The Northern Tribes of Central Australia, 1904.

Söderblom N., Das Werden des Gottesglaubens, 2e dr., 1926.

Steinmetz S. R., Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe I en II, 1894 en 1892.

Continuität oder Lohn und Strafe im Jenseits der Wilden, Archiv für Anthropologie, XXIV, 1897.

Endokannibalismus, Mitteilungen Anthr. Gesellschaft, Wien, 1886.

Stow G. W., The Native Races of South Africa, uitgegeven door G. M. Theal, 1905.

Strehlow C., Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien. 4 delen. 1907—1913.

Temple R. C., Andamans. The Imperial Gazetteer vol V, New ed., 1908.

Theal, G. M., The yellow and dark-skinned people of Africa south of the Zambesi, 1910.

Thomas, N. W., The Natives of Australia, 1906.

Baiame and the Bell-Bird, Man XXVIII, 1905.

Über Kulturkreise in Australien, Zeitschrift für Ethnologie XXXVII, 1905.

Tylor Edw. B., Primitive Culture I en II.

De Duitse uitgave van Spengel en Poske, 1873.

Artikel in Journal of the Anthropological Institute XXI, 1892.

Van Overbergh M., Negritos of Northern Luzon, Anthropos XX. Heft 1, 2, 3, 4, 1925.

Wallace D. Mackenzie, Russia, revised edition, 1912.

Wanger W., The Zulu notion of God, Anthropos XVIII en XIX. Heft 4, 5, 6, 1923—1924. Anthropos XX. Heft 3, 4, 1925.

Weber-Baldamus, Weltgeschichte II, 21e Auflage, 1902.

Wobbermin G., Die Frage nach den Anfängen der Religion in religionspsychologischer Beleuchtung, Zeitschrift für angewandte Psychologie IX, 1915.

Wundt W., Mythus und Religion. Band II van Völkerpsychologie, 1906.

ERRATUM.

Op blz. 5 staat in noot 5: Globus 87; moet zijn: Globus 88.

STELLINGEN.

I.

De mening van Dr. Bijlmer, dat op Nieuw-Guinee geen werkelike pygmeeën voorkomen, wordt door enkele ethnografiese gegevens weersproken.

(H. J. T. Bijlmer: Anthropological results of the Dutch Scientific Central New Guinea expedition A° 1920, followed by an Essay on the Anthropology of the Papuans. 1922.)

II.

De richting in de volkenkunde, die zich de „kultuur-historiese" noemt, draagt deze naam ten onrechte; haar methode heeft met die der historie niets gemeen.

III.

Het ministeriële voorschrift, dat op de Middelbare school bij het onderwijs in de geschiedenis de inrichting van de Volkenbond moet worden behandeld, is voorbarig.

IV.

Het artikel „Measa" van Dr. Alb. C. Kruyt is een voorbeeld van ethnographie, vertroebeld door het theoretiese inzicht van de schrijver.

(Measa, Een bijdrage tot het dynamisme der Bare'e sprekende Toradja's; in Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned.-Indië, deel 74, 75, 76.)

V.

De uitroeiing der Armeniërs in Turkije in 1915 is voor een groot deel te wijten aan de politiek der grote mogendheden tegenover dit rijk in de 19e en 20e eeuw.

VI.

Het gewicht voor de ontwikkelingsgang der religie van de esoteriese voorstellingen der initiaties bij enkele natuurvolken wordt door verschillende ethnografen en ethnologen (A. W. Howitt, Andrew Lang, W. Schmidt, M. Gusinde e. a.) overschat tegenover de exoteriese, welke van even groot, zo niet van groter belang moeten worden geacht.

VII.

De uiting van K. Th. Preuß: „Ich hoffe, daß heute kein Ethnologe existiert, der sich etwa die Entstehung des Rauchens aus dem Vergnügen an einer Zigarre oder einem Pfeifchen erklärt (Ursprung der Religion und Kunst, in Globus 87 blz. 417/418) berust op een overschatting van de magie, welke kenmerkend is voor het prae-animisme.

VIII.

De mening van Prof. Robert Michels, dat de overgang van de mensheid tot de landbouw de eerste schrede is geweest naar het ontstaan van vaderlandsliefde, moet, zoals blijkt uit verschillende berichten over nomadiserende volken, als een ongegronde bewering worden beschouwd.

(Prof. Dr. Robert Michels: Vaterlandsliebe und Heimatgefühl, in Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie 6e Jahrgang Heft 3, blz. 222.)

IX.

Industriële crises zouden in onze huidige maatschappij tot een geringer omvang kunnen worden beperkt, indien er een internationale regeling tot stand kwam, die aan werkelozen gedurende een zekere periode het volle loon waarborgde.

X.

Dat door de Poenale sanctie in de Buitenbezittingen van Nederlands Oost-Indië de contract-koelies in een toestand worden gebracht, die men tijdelike slavernij zou kunnen noemen, mag geen reden zijn, deze sanctie op te heffen, vóór er zich een voldoende arbeidersbevolking in de kultuurstreken heeft gevestigd.